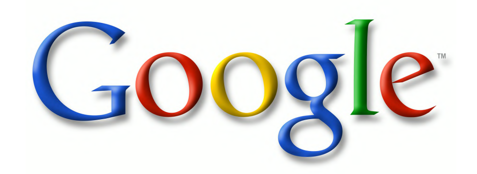
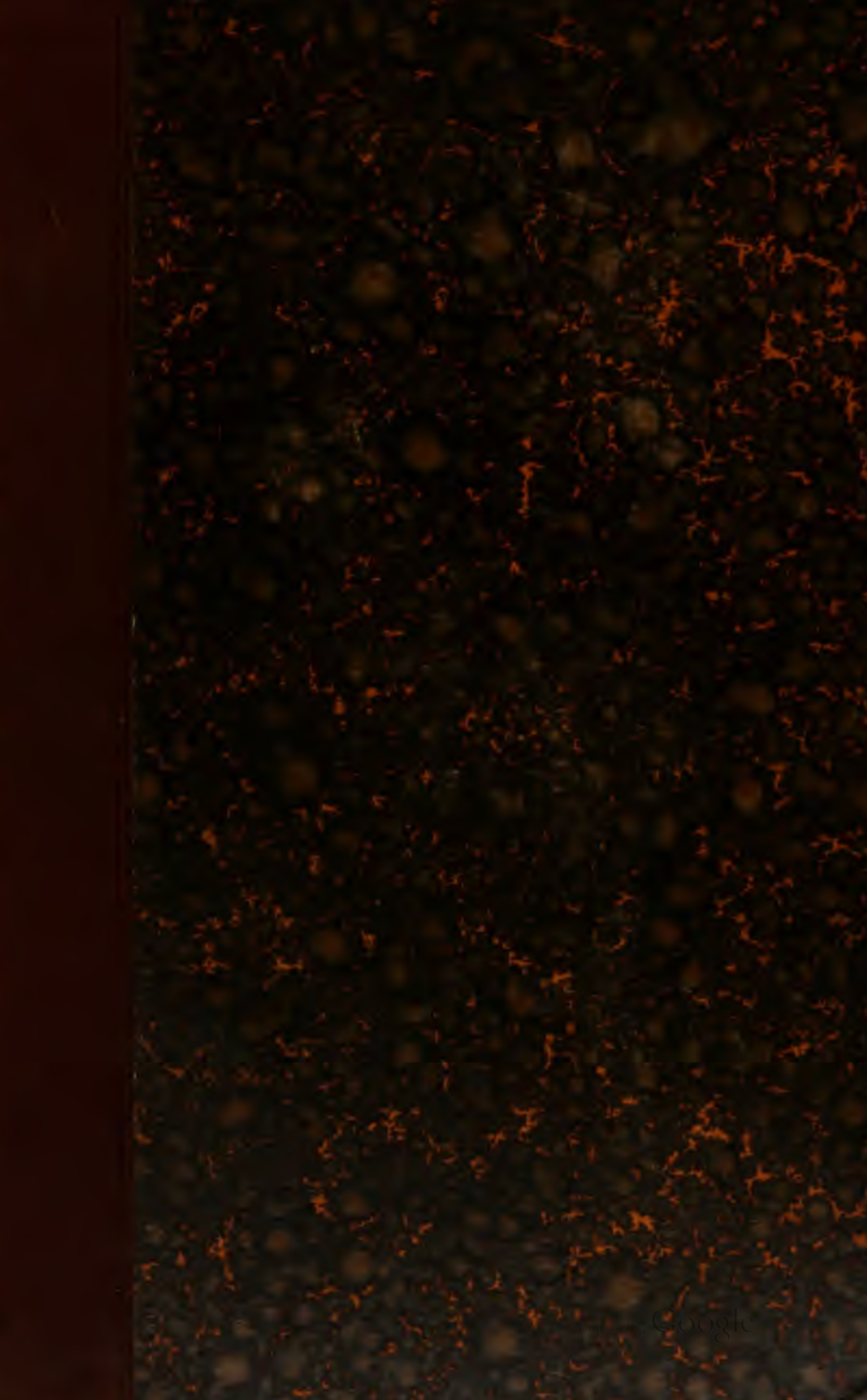






PSYCHOLOGIE

DER

NATURVÖLKER.

ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGISCHE

CHARAKTERISTIK DES NATURMENSCHEN

IN INTELLEKTUELLER, AESTHETISCHER, ETHISCHER

UND RELIGIÖSER BEZIEHUNG.

EINE NATÜRLICHE SCHÖPFUNGSGESCHICHTE

MENSCHLICHEN VORSTELLENS, WOLLENS UND GLAUBENS

VON

DR. FRITZ SCHULTZE,

ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER TECHNISCHEN HOCHSCHULE
ZU DRESDEN.



LEIPZIG

VERLAG VON VEIT & COMP.

1900.

Vorrede.

Jetzt, wo Deutschland in seinen Kolonieen mit Naturvölkern in unmittelbare Berührung getreten ist, wird man bei uns den hohen praktischen Wert einer Psychologie der Naturvölker, die ich insofern Kolonialpsychologie nennen möchte, zu schätzen wissen, und nicht zu befürchten brauchen, daß, wie noch vor dreißig Jahren, eine Psychologie der Wilden als eine wilde Psychologie verspottet werde.

Die meisten Schwierigkeiten und Unzuträglichkeiten, welche den Weißen im Verkehr mit unkultivierten Völkern begegneten, entsprangen aus der falschen Behandlung derselben, besonders aus der unbewußten Verletzung ihres ganz eigentümlichen und von dem unsrigen im hohen Grade abweichenden Gefühlswesens; man verstand den Naturmenschen weder in geistiger, noch in sittlicher, noch in religiöser Beziehung; man mißverstand sich gegenseitig, und diese Mißverständnisse führten oft genug zu blutigen Zusammenstößen.

Will man den farbigen Wildling beherrschen, will man ihn, wie es deutsche Art ist, sogar erziehen[1], so muß man zuvor seine seelische Beschaffenheit genügend erkannt haben. Nur eine Psychologie der Naturvölker kann dieses Verständnis geben, und daher hege ich die Überzeugung, daß dieses vorliegende Werk in Deutschland heute einem Bedürfnis entgegenkommt und das Recht besitzt, als ein zeitgemäßes begrüßt zu werden.

Man kann ein allseitiges psychologisches Verständnis der Naturvölker nicht aus einzelnen Reisebeschreibungen gewinnen. Die Männer, von denen diese stammen, Missionare, Schiffskapitäne, Forschungsreisende u. s. w., sind keine Psychologen. Sie erzählen, was sie erleben, und je sachlicher es geschieht, um so dankenswerter ist es. Aber in den meisten Fällen mangelt ihnen das richtige Verständnis für die seelischen Beweggründe, aus denen die Handlungen des Naturmenschen entspringen,

[1] Vgl. des Verfassers Werk „Deutsche Erziehung“ (Leipzig 1893).

denn die Erkenntnis dieser, die eigentliche, tiefe, erklärende psychologische Einsicht kann nur aus der Vergleichung vieler verwandter Thatsachen, nur aus dem Zusammenhang vieler ähnlicher Erscheinungen, kurz nur aus dem Überblick über das ganze, im Laufe der Zeit gesammelte, systematisch und methodisch zu bearbeitende Beobachtungs- und Erfahrungsmaterial gewonnen werden. Der besondere Beobachter sieht wohl das Einzelne, aber er kennt nicht den Zusammenhang des Ganzen, aus dem sich erst der einzelne Fall richtig erklären läßt, und deshalb faßt er vielfach den einzelnen Fall unrichtig auf, trotzdem er den Vorzug genießt, ihn selbst zu erleben.

Sogar aus den besten Werken der wissenschaftlichen Völkerkunde läßt sich ein erschöpfendes psychologisches Verständnis des Naturmenschen nicht herauslesen. Denn diese Werke sind Geschichtswerke; sie sind unter dem historischen Gesichtspunkte geschrieben; sie geben Thatsachen, und eben darin liegt ihr nicht hoch genug anzuschlagender Wert, aber sie vertiefen sich selten genügend in die seelischen Beweggründe und Triebfedern und, wo es einmal geschieht, meistens nur einseitig und von lediglich populären, nicht wissenschaftlichen psychologischen Gesichtspunkten aus, weshalb sie auch leicht zu falschen Erklärungen der Erscheinungen gelangen. Die Werke der Völkerkunde liefern den Stoff zu einer Psychologie der Naturvölker, aber nicht diese Psychologie selbst, ähnlich wie Brehms Tierleben Stoff zu einer Tierpsychologie, aber nicht diese selbst enthält. Anthropologische und ethnographische Werke wie die von Clemm, Waitz, Gerland, Friedrich Müller, Bastian, Andree, Ratzel, Peschel, Darwin, Lubbock, Tylor u. a. sind von unschätzbarem Werte als historische Werke und leicht zugängliche Stoffsammlungen, aber ihr psychologischer Wert steht nicht in gleichem Verhältnis zu ihrem historischen, weil sie nicht von Psychologen und nicht von vornherein mit psychologischer Absicht unter dem psychologischen Gesichtswinkel mit psychologischer Schulung geschrieben sind. Am nächsten kommt dem psychologischen Ideal noch der alte Waitz, zumal im ersten Bande seiner Anthropologie der Naturvölker. Bastian, der auf Grund der Anthropologie sogar eine psychologische Weltanschauung begründen und die Psychologie als Naturwissenschaft bearbeiten will, ist zu wenig Systematiker und versinkt, trotz vieler genialer Lichtblicke, zu sehr in der Überfülle eines ungesichteten Materials. Ratzel endlich, dessen im größten Stile angelegte Völkerkunde

Bewunderung durch die meisterhafte Beherrschung des ungeheuren Stoffes erweckt, ist eben in erster Linie Historiker, aber kein methodisch geschulter Psychologe. *Nur ein solcher*, der mit den verschiedensten Erscheinungen und Gesetzen des Seelenlebens bekannt ist und sie auf die neuen Probleme anzuwenden weiß; der dazu auch noch als Philosoph mit den Problemen der Erkenntnistheorie und Logik, der Moral- und Religionsphilosophie und der Ästhetik vertraut ist, kann eine Psychologie der Naturvölker schreiben. Die vorzüglichen Werke aller jener genannten Autoren sind *notwendige und unentbehrliche Vorarbeiten* zu einer Psychologie der Naturvölker — *diese selbst ist aber etwas anderes*, sie ist eine *neue Aufgabe*, die eine *neue Lösung*, ein *neues Werk* fordert. Den Anfang zu der Lösung dieser neuen Aufgabe glaube ich in dem vorliegenden Buche gemacht zu haben, das mich im Laufe von dreißig Jahren immer von neuem beschäftigt hat. Ich bin weit von dem Wahne entfernt, die Lösung bereits fraglos und einwandsfrei gegeben oder gar zu Ende geführt zu haben. Aber in jeder der drei großen Abteilungen der psychologischen Bearbeitung des geistigen Zustandes des Naturmenschen, nämlich seines intellektuellen (einschließlich ästhetischen), moralischen und religiösen Seelenlebens glaube ich *ganz neue Gesichtspunkte* gegeben, *ganz neue Kriterien der Beurteilung* aufgestellt, *ganz neue Perspektiven* eröffnet zu haben. Jedes Kapitel wird und soll den Anstoß zu neuen Untersuchungen liefern, jeder Abschnitt soll in seinen Grundgedanken entweder bestätigt oder widerlegt, im ersteren Falle ergänzt und erweitert, im letzteren verbessert und überwunden werden.

Dem Empiriker und Historiker der Anthropologie gegenüber *betone ich mit Nachdruck*, daß dies Werk ein *psychologisches* ist. Sein Schwerpunkt liegt nicht in dem Erfahrungsmaterial, das es bietet. Dieses ist aus vielerlei Quellen, und nicht zum wenigsten aus den oben genannten völkerkundlichen Werken, welche ja den kritischen Extrakt der Quellen enthalten, gesammelt und an sich nichts Neues. *Der Schwerpunkt dieses Werkes liegt vielmehr in der neuen psychologischen Bearbeitung des alten Materials*, in der Aufdeckung der ersten und innersten seelischen Motive, in der Auffindung bis dahin nicht geahnter Zusammenhänge, in dem Beweise der allmählichen und rein natürlichen Entwicklung der höchsten intellektuellen, ästhetischen, moralischen

und religiösen Errungenschaften des Menschengeistes aus den kleinsten und unscheinbarsten Anfängen. Der verwendete Stoff hat selbst immer nur den Wert eines einzelnen Beispieles und Beleges. Man werfe mir nicht vor, nicht alle Belege, den Stoff nicht in seiner ganzen Ausdehnung mitgeteilt zu haben. Massenhaftes Material, das ich sammelte, habe ich mit Absicht bei Seite gelassen, um das ohnehin umfangreiche Werk nicht noch mehr anzuschwellen. Bedeutsame neue Gesichtspunkte bedürfen nicht der Bestätigung durch die große Masse; wenige, aber typische Fälle genügen, um ihre weittragende Gültigkeit sogleich ans Licht zu stellen.

Die Methode dieses Werkes ist die empirisch-induktive, mehr noch die vergleichende, mehr noch die entwicklungsgeschichtliche. Denn es steht dieses vorliegende Buch nicht vereinzelt da, sondern in dem planmäßigen Zusammenhange eines umfassenderen Gesamtwerkes, nämlich meiner „Vergleichenden Seelenkunde“. Seit Jahren habe ich mir die Aufgabe gestellt, die Anfänge des Seelischen und seine Entwicklung zu erforschen. Die physiologischen Grundlagen des Seelenlebens habe ich in dem ersten Teil meiner „Vergleichenden Seelenkunde“ unter dem Titel „Nervensystem und Seele oder Allgemeine Grundzüge der physiologischen Psychologie (Leipzig 1892) behandelt. Die untersten Stufen des Seelenlebens in Tier und Pflanze fanden darauf ihre Bearbeitung in dem zweiten Teil jenes Gesamtwerkes unter dem Titel „Die Psychologie der Tiere und Pflanzen“ (Leipzig 1897). Daran schließt sich jetzt als das eigentliche Hauptwerk die vorliegende Psychologie der Naturvölker, welche die niedrigsten Entwicklungsformen des Seelenlebens in der Menschheit darstellt. Ihr sollte nach meinem ursprünglichen Plan als vierter und letzter Teil die Psychologie des Kindes[1] folgen, welche die Anfänge des Seelenlebens im menschlichen Individuum zum Gegenstand gehabt hätte. Da die Kindespsychologie neuerdings aber zahlreiche anderweitige Bearbeitungen gefunden hat, sehe ich in Zukunft von einer Darstellung derselben ab und betrachte das vorliegende Werk bereits als den Abschluß meiner Vergleichenden Seelenkunde.

[1] Einen Beitrag dazu habe ich in meiner Schrift „Die Sprache des Kindes. Eine Anregung zur Erforschung des Gegenstandes“ (Leipzig 1880) gegeben.

Die Vergleichende Seelenkunde in ihrem ganzen Umfange bildet eine natürliche Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte des Seelischen. Der wichtigste Teil darin aber, nämlich der die psychologische Entwicklung der Menschheit behandelnde, ist ohne Zweifel der vorliegende. Denn die Psychologie der Naturvölker ist nichts anderes als eine natürliche Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes selbst in intellektueller, ästhetischer, ethischer und religiöser Beziehung. Hier allein lassen sich, wenn überhaupt, die Rätsel des Menschengeistes lösen. Die Psychologie des Kindes, so bedeutsam sie an sich ist, steht dem gegenüber doch erst in zweiter Reihe, insofern sich in ihr nur ontogenetisch kurz wiederholt, was in jener phylogenetisch begründet ist.

Als natürliche Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes ist die Psychologie der Naturvölker auch von höchstem theoretischem Werte. Erst durch ihre Forschungen lassen sich die Haupt- und Grundfragen der Erkenntnistheorie, der Ästhetik, der Moral- und Religionsphilosophie entscheiden, welche unter die bekannten Schlagwörter fallen: Angeboren oder entwickelt? Es ist keine Frage mehr, daß die durch die Thatsachen wissenschaftlich begründete Antwort darauf nur lauten kann: Entwickelt und Vererbt. Habe ich oben zuerst auf die praktische Bedeutung der Psychologie der Naturvölker als einer Kolonialpsychologie hingewiesen, so leuchtet nun auch ein, daß ihr theoretischer Wert für den Philosophen, Ästhetiker, Moralisten und Theologen als allgemeine Entwicklungspsychologie dem praktischen nicht nachsteht, wie ihr Inhalt selbst zur Genüge beweisen wird.

Ich muß zum Schluß noch ein Wort sagen über das hochbedeutsame Werk Alexander Sutherlands über den Ursprung und das Wachstum des moralischen Instinkts (On the origin and growth of the moral instinct, 2 Bände, London 1898), welches zu dem zweiten, das sittliche Wollen des Naturmenschen behandelnden Buche meines vorliegenden Werkes in enger Verwandtschaft steht. Sutherlands 1898 erschienene Arbeit kam mir erst in die Hände, als ich meine Darstellung der Hauptsache nach abgeschlossen hatte. Gleichwohl wollte ich die von Sutherland gegebenen Gesichtspunkte auch meinem Buche noch zu Gute kommen lassen. Um aber meinen bereits fertigen Text nicht mehr zu stören, entschloß ich mich, abgesehen von einigen mir noch möglichen Ein-

schaltungen, eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes der SUTHERLAND'schen Untersuchungen unter der Überschrift „Zur evolutionistischen Ethik“ als besonderen Anhang meinem Buche hinzuzufügen, wodurch ich zugleich den deutschen Moralphilosophen die Bekanntschaft mit dem noch nicht ins Deutsche übersetzten, mehr als 800 Seiten starken englischen Werke vermitteln möchte. Ich bitte daher meine Leser, den genannten Anhang (S. 360 ff.) gewissermaßen als Ergänzung, Fortsetzung und Schluß des zweiten Buches meines Werkes zu betrachten und ihn gleich im Zusammenhang mit und unmittelbar nach diesem zweiten Buche zu lesen.

Dresden-Plauen, Juli 1899.

Der Verfasser.

INHALT.

Drittes Buch.

Die religiöse Weltanschauung des Naturmenschen oder natürliche Entstehungsgeschichte der Religion.

Anhang.

Zur evolutionistischen Ethik.

Einleitung.

Mit den im Tiere erscheinenden niederen Entwickelungsformen des Seelischen müssen die untersten Entwickelungsstufen des menschlichen Seelenlebens verglichen werden. Diese treten uns einerseits im Kinde, andererseits in dem sog. Wilden entgegen, und zwar im Kinde nur als eine rasch vorübergehende Folge niederer psychischer Zustände, dagegen im Wilden als eine sein ganzes Leben hindurch dauernde psychische Erscheinungsform.

Der Ausdruck „Wilder“ empfiehlt sich im allgemeinen nicht; er erweckt unwillkürlich die Erinnerung an die künstlichen Wilden in Jahrmarktsbuden, die sich wie Rasende gebärden. Wir ziehen daher die Benennung „Naturmensch“ vor im Gegensatz zum „Kulturmenschen“. Aber auch der Ausdruck „Naturmensch“ könnte mißverstanden werden, wenn man dabei an Rousseaus Phantasien über einen ursprünglichen, guten und glückseligen Naturzustand denkt und an einen daraus hervorgehenden, ideal harmlosen Urmenschen, wie Seumes Kanadier, „der noch Europas übertünchte Höflichkeit nicht kannte, und ein Herz, wie Gott es ihm gegeben, von Kultur noch frei, im Busen fühlte“; der dem Weißen gegenüber von Seinesgleichen rühmen kann: „Seht, wir Wilden sind doch bessere Menschen.“ Ein solcher erster Naturzustand der Menschheit, ganz abgesehen von der Unwahrheit seiner idealistischen Ausschmückung, läßt sich offenbar gar nicht fixieren, weil wir nicht sagen können, wo in der kontinuierlichen Entwickelung aus niederen Formen heraus der Mensch eigentlich begonnen hat. Der Naturmensch ist weder ein Wilder im Sinne eines Rasenden, noch ein Ideal, noch ein Tier, sondern immer schon ein Kulturmensch niederen Grades, der z. B.

Feuer zu zünden versteht, was kein Tier kann, u. dgl. m. In diesem Sinne allein ist der Ausdruck „Naturmensch“ zu gebrauchen.

Wie ist der Naturmensch zu seiner Kultur niederen Grades gelangt? Zwei entgegengesetzte Theorien geben darauf eine verschiedene Antwort. Nach der Entartungstheorie, welche vorzugsweise von Theologen und von theologisch angehauchten Philosophen, wie von SCHELLING in seiner „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ vertreten wird, soll der ursprüngliche Zustand der eben aus der Hand Gottes hervorgegangenen Menschheit der einer verhältnismäßig höheren Kultur gewesen sein, von der die Menschen infolge zunehmender Sündhaftigkeit herabsanken. Die Kultur war also das Primäre, die Wildheit das Sekundäre. Nach der Entwickelungstheorie, wie sie, allerdings in verschiedenen Formen von Philosophen, wie HERDER, KANT und HEGEL, und von Naturforschern, wie DARWIN und seinen Nachfolgern, aufgestellt ist, hat sich alle Kultur erst aus Zuständen der Unkultur herausgebildet; die heutigen wilden Völker sind gewissermaßen „lebendige Petrefakten“, d. h. Überbleibsel jenes Zustandes niedrigster Kultur, in welchem sich ursprünglich die gesamte Menschheit befand. Es bedarf heute keiner Polemik mehr gegen die Entartungstheorie, da sie durch die überall siegreich begründete Entwickelungstheorie völlig verdrängt und abgethan ist.[1] Übrigens hat schon im Jahre 1859 der Herbartianer THEODOR WAITZ sich in seiner vorzüglichen Anthropologie der Naturvölker (Bd. I. S. 347, 383) mit Entschiedenheit auf Grund eines reichen empirischen Materials gegen die Entartungstheorie und für die Lehre einer allmählichen Kulturentwickelung aus Zuständen der Unkultur ausgesprochen. Daß einzelne Völker und Stämme aus höheren Kulturzuständen zu niederen herabsinken können und, wie die Geschichte lehrt, thatsächlich manchmal herabgesunken sind, ist natürlich kein Gegenbeweis gegen die Lehre von der allmählichen Höherentwickelung der gesamten Menschheit.

Einer auf psychologischer Beobachtung der Naturvölker zu begründenden Psychologie der Naturvölker stellen sich eine Reihe von Schwierigkeiten und Hindernissen entgegen. Die überlieferten

[1] Vgl. PESCHEL, Völkerkunde, 1. Aufl. S. 137 f.

Beobachtungen sind vielfach deshalb wenig brauchbar und mit Vorsicht aufzunehmen, weil den Beobachtern, wie z. B. Schiffskapitänen, jede psychologische Schulung und die dadurch erworbene psychologische Beobachtungskunst fehlte; oder weil sie, wie dies oft genug bei Missionaren[1] der Fall war, an theologisch-dogmatischer Voreingenommenheit litten, welche sie verführte, dem Beobachteten eine falsche Deutung, z. B. naturreligiösen Anschauungen und Gebräuchen christliche Ideen unterzuschieben, oder in den wirklich vorhandenen primitiven religiösen Erscheinungen, weil diese von der christlichen Religion abwichen, überhaupt keine Religion zu sehen. Der Naturmensch andererseits ist weit davon entfernt, dem fremden weissen Manne sogleich sein Inneres zu offenbaren. Abgesehen davon, daß er selbst gar nicht im stande ist, seine Gefühle oder seine verworrenen Ansichten in klare Worte zu kleiden und mitzuteilen, so besitzt er eine begreifliche Scheu vor dem Weissen, infolge deren er erst recht sich ängstlich verschliesst. Und da

---

[1] G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (Leipzig 1880) S. 7: „Die glaubensselige Ausschliesslichkeit und Selbstüberhebung der Missionare achtete nur das als Religion, was mit ihrem Katechismus übereinstimmte, der ihnen als absoluter Maßstab galt; wo sie keine solche Buchreligion, keinen Komplex von kirchlichen Glaubenssätzen vorfanden, da fanden sie auch keine Spur von Religion. Solch mechanisches Anlegen eines mitgebrachten Massstabes auf dem religiösen Gebiete, das in der Geschichte Religionskriege, Massenhinrichtungen und Ketzerverfolgungen hervorgebracht hat, bringt in der Wissenschaft heillose Verwirrung hervor. Wir können den Mut des Missionars, welcher den Todesgefahren, den namenlosen Quälereien und den härtesten Entbehrungen sich unterzieht, um seinen Kirchenglauben zu verbreiten, bewundern und um so mehr achten, da ihm kein äußerer Lohn in Aussicht steht; aber die Befangenheit des kirchlichen Dogmatismus macht zur unbefangenen Beobachtung und Beurteilung der religiösen Erscheinungen bei anderen Völkern untauglich, weil jene eben die Fähigkeit erheischen, aus der eigenen Anschauungsweise herauszutreten und in den fremden Gedankengang sich hineinzuversetzen. „Dies bedarf einer psychologischen Askese, die keine leichte ist", bemerkt Bastian vom Mythenforscher, was aber auch vom Religionsforscher gefordert werden muß. Nur dann, wenn dieser einer solchen Selbstentäußerung fähig ist, auf den Standpunkt des Wilden und in dessen Anschauungsweise sich zu versetzen vermag, ist er im stande, dessen Gedankengang zu verfolgen und dessen Religion als den Reflex seines Gemütslebens zu verstehen. Allerdings wird es ihm nicht gelingen, sich in die Gefühlsweise des Wilden hineinzufühlen und sein Gemüt mit der Bestimmtheit jenes zu erfüllen; aber er kann dieselbe zum Gegenstand seines Denkens machen und insofern auch begreifen."

er vielfach von den Weissen nur Übles erfahren hat, so wird diese zuerst kindliche Scheu sehr bald zu einem berechtigten Mißtrauen;[1] er offenbart sich dann so wenig dem Weißen, dass er ihn vielmehr flieht, es sei denn, daß langjähriger Verkehr mit einem wohlgesinnten Europäer ihn zutraulich macht, wie dies z. B. Appun bei den südamerikanischen Kariben begegnete.

Eins der größten Hindernisse der Forschung und Ausforschung ist natürlich die Unbekanntschaft mit der Sprache des Naturmenschen. In der Zeitschrift Globus vom Jahre 1874, Nr. 18, S. 288, heißt es: „Ein russischer Oberst fragte in der Nähe von Chodschend einen Kirgisen nach dem Namen einer kleinen Hügelkette. Dieser antwortete in seiner Muttersprache: ‚Weiß Gott!' und sofort notierte der Russe auf seiner Karte das ‚Weiß-Gott-Gebirge'" (Proceedings of the Royal Geogr. Soc. XVIII, S. 438). Die Stadt Wana Macumbo im Delta des Kamerun verdankt nach Dr. Reichenow ihren Namen dem falschen Verständnis der auf die Frage nach fernliegenden Orten häufig gegebenen Antwort: „Amala Macumbo" (Geh ins Buschland, d. h. Sieh selbst nach). (Korrespondenzblatt der Afrikan. Gesellschaft, 1873, Nr. 1, S. 22.) Wenn nun schon hinsichtlich dieser konkreten Gegenstände solche Mißverständnisse möglich sind, wie erst da, wo es sich um feine psychologische Begriffe handelt![2]

---

[1] François Barthélemi de las Casas beschuldigte mit Recht die Spanier, sie wollten die Indianer theoretisch wie praktisch zu Tieren herabdrücken, um sie als solche behandeln und die von ihnen verübten Grausamkeiten entschuldigen zu können. Er veranlasste Papst Paul III. zu jener Bulle vom 2. Juni 1537, in welcher die Indianer für wirkliche Menschen erklärt wurden, welche zu allen Sakramenten der christlichen Religion fähig seien. (Vgl. Roskoff, a. a. O. S. 7. Weitere Belege für die Scheu der Wilden vor den Fremden ebenda S. 4 f.)

[2] „Ein Reisender," sagt Quatrefages (Das Menschengeschlecht, II. 217), „der meistens die Sprache des Volks, um das es sich handelt, nur schlecht versteht, zieht z. B. bei Einzelnen Erkundigungen darüber ein, wie sie über Gott, über ein künftiges Leben u. s. w. denken; diese verstehen ihn nicht und machen verneinende Zeichen, die keinen Bezug auf die an sie gerichtete Frage haben; der Europäer aber deutet diese Zeichen anders: ihm gelten die Befragten von vornherein als niedrige Geschöpfe, die höherer Vorstellungen nicht fähig sind, und so muß er wohl glauben, jenes Volk habe keine Vorstellung von Gott oder von einem künftigen Leben. Leser, die von der Civilisation fremder Völker gleich niedrig denken, wie jener Reisende, werden sich seine Auffassung ohne Mühe aneignen. So wurde immer wiederholt, die Kaffern, die Hottentotten kennten keinen Gott, und doch wissen wir jetzt, daß dem nicht so ist."

Die Irrtümer werden erst recht vermehrt durch die häufig ganz falsche Fragestellung von seiten des weissen Ausforschers, der unwillkürlich Vorstellungen bei dem Naturmenschen voraussetzt, welche dieser noch gar nicht gebildet hat.[1]

Aber auch der noch so richtig und pädagogisch vorsichtig gestellten Frage wirft sich als ein unüberwindliches Hindernis die Denkträgheit des an zusammenhängendes Denken überhaupt nicht gewöhnten Wilden in den Weg. Sehr bald klagt er über Kopfschmerzen oder antwortet ins Blaue hinein,[2] um dem unliebsamen Verhör zu entgegen. So sind die Antworten des Wilden ungenau und unzuverlässig, um so mehr, als ihm ein großer Hang zum Lügen innewohnt. Vielfach zwar lügt er gar nicht aus böser Absicht, sondern aus bloßer Lust am Phantasieren,[3] wie es allen Menschen eigen ist, welche nicht an logisches Denken gewöhnt sind, und wie es häufig an Kindern von 5 bis 6 Jahren zu beobachten ist, die das unsinnigste Zeug nicht bloss mit vollem Ernst und ohne Bewußtsein ihrer Phantasterei erzählen, sondern auch dem entsprechend thöricht handeln. Vielfach belügt er den Weißen allerdings auch mit bewusster Absicht und dann entweder nur zum Spaß, bloß um ihm etwas aufzubinden, oder im

[1] „Als sich Labillardière bei den Freundschaftsinsulanern nach einem Worte für 1000000 erkundigte, scheinen sie diese Frage für thöricht gehalten zu haben, denn sie nannten ihm eins, das offenbar gar keine Bedeutung hat. Als er nach 10000000 fragte, erhielt er zur Antwort: ‚lacalai', was ich unerklärt lassen will; für 100000000 sagten sie: ‚laounona', was so viel wie Unsinn heisst, während sie ihm für höhere Zahlen gewisse unfeine Ausdrücke angaben, die er allen Ernstes in seinem Numeralienverzeichnis veröffentlicht hat" (Lubbock, Entstehung der Civilisation, S. 6).

[2] „Auch in dem Falle," sagt Roskoff a. a. O. S. 5, „wo es dem Europäer gelingt, mit Naturvölkern in friedlichen Verkehr zu treten, um deren religiösen Zustand zu erforschen, wird sein Bemühen dadurch erschwert, dass der Wilde dem Frager nicht lange standhält. Das Denken verursacht dem Wilden große Anstrengung, sein Geist ermüdet sehr bald, und um dieser zu entgehen, giebt er in den Tag hinein Antworten, die keinen richtigen Aufschluß geben, vielmehr Verwirrung zur Folge haben. Letztere tritt namentlich ein, wenn dem Wilden durch die gestellte Frage religiöse Begriffe und Vorstellungen unterschoben werden, die außerhalb seines Vorstellungskreises liegen, welchem er durch die Frage enthoben, ebenso irre wird wie der Fragende, welcher den Inhalt der Antwort, wenn er überhaupt eine erhält, nach seinen europäischen Begriffen unwillkürlich umbildet."

[3] Vgl. des Verfassers Werk „Der Fetischismus", Leipzig 1871, S. 203; ferner A. Seidel, Geschichten und Bilder der Afrikaner. Berlin 1896. W. H. J. Bleek, Reineke Fuchs in Afrika. Weimar 1870.

schlimmsten Falle aus Böswilligkeit, um sich einen Vorteil zu verschaffen und ihm zu schaden.

Eine reizende und sehr anschauliche Schilderung der Schwierigkeiten, welchen der Forscher beim Ausfragen von Naturmenschen begegnet, hat PECHUEL-LÖSCHE unter der Überschrift „Forschung unter Wilden“ in den Münchner Neuesten Nachrichten, 1899, Nr. 204 und 206, gegeben. Er sagt: „Wie verkehrt man eigentlich mit den sog. Wilden? Wie gewinnt man Einblicke in ihre Vorstellungswelt? So wird oft gefragt. Nun, Handlungen sind zu beobachten, Gedanken nicht. Die müssen umständlich erkundet werden, indem man die Leute belauscht, gelegentlich erzählen läßt, dazu vorsichtig Umfrage hält. Dolmetscher sind zu verwerfen, denn sie vervielfältigen die ohnehin unvermeidlichen Mißverständnisse. Der Anfang ist sehr schwierig, nach Jahr und Tag geht es besser, und dazu kommt zugleich die wichtige Erkenntnis, daß das meiste, das man bis dahin sicher zu wissen glaubte, nicht richtig ist. Ein Glück, dass man nicht mit alle dem Gehörten schon die Wissenschaft ‚bereichert‘ hat. — Eine Art Civilisationsdünkel verleitet dazu, den auf niedrigerer Gesittungsstufe stehenden Völkern recht wenig zuzutrauen. Auch ist es bequem, überhaupt als nicht vorhanden zu betrachten, was unerforscht geblieben ist. Es steckt aber in den Leuten viel mehr, als vermutet wird, sie haben nur keinen Grund, es mitzuteilen. Ihr Mißtrauen ist schier unbesieglich. Wie unsere Landleute wittern sie hinter jeder ungewöhnlichen Frage etwas Bedenkliches und parieren sie am liebsten durch eine Gegenfrage. Warum auch sollten sie einem Fremdling ihre Herzensmeinung offenbaren? Warum sollten sie sich aufraffen, fremden Gedanken zu folgen? Es mutet sie an wie ausbündige Narrheit, wenn ein Fremdling allerlei Dingen nachspürt, über die niemand sonst nachdenkt. Es stört sie, es reizt sie zugleich, ihre naive Verschlagenheit und phantastische Findigkeit, ihren Mutwillen und Witz an dem Narren zu erproben und ihm gelegentlich den heillosesten Unsinn aufzuhängen. — Wer sich erst mit den Leuten eingelebt, wer sie zutraulich gemacht hat, der findet schon Persönlichkeiten, die ihm gefällig sein wollen. Nur muß er sich ihrer Anschauungsweise anbequemen, nicht von ihnen verlangen, was er selbst nicht leistet. Ihr Gedächtnis für Dinge, die sie interessieren, ist erstaunlich groß.

Anderes ist ihnen gleichgültig. Unser Treiben, unsere Wünsche begreifen sie nicht. Sie sind im Denken nicht geschult, fassen nicht zusammen, sondern hängen an Einzelheiten. Alles geht der Reihe nach. Wesentliches und Unwesentliches erscheint ihnen gleich wichtig, sofern nicht ihre Selbstsucht ins Spiel kommt. Auch ermüdet ihr Gehirn sehr rasch. Sie werden stumpf, schweifen ab, antworten schließlich, um der Quälerei enthoben zu sein, aufs Geratewohl und klagen über Schmerzen im Kopfe. Da heißt es geduldig sein und sich der Eigenart der Leute anschmiegen." Nach der Bemerkung, „daß in der Regel das weibliche Geschlecht vermöge seiner ganzen Veranlagung besser als das männliche geeignet sei, zu erzählen und erfolgreich ausgefragt zu werden", schildert nun Pechuel-Lösche den Verlauf und den Erfolg seiner Unterredungen mit Galasi, der jungen Frau des angesehenen schwarzen Häuptlings Liumba im Stamme der Bafiote in Loango in Westafrika. „Galasi ist gekommen, wir haben uns begrüßt. Sie hat sich in meinem Arbeitsraum auf ihrem gewohnten Platze niedergelassen. Ndembo, mein Faktotum, lehnt am Pfosten der offenen Thür, um auszuhelfen. Ich sitze am Tische mit dem Schreibzeug. Galasi hat gut geschlafen. Sie ist aus dem Gehöft getreten. Sie hat mit der und jener geredet. Alle waren wohl. Jemand hat geniest, das hat Schelte gegeben. Nßingas Jüngstes schreit arg, immer zu. Nkamba hat gesagt, es kriegt Zähne. Nkamba (die Hebamme und weise Frau) kennt das. Lusindas weisse Ziege hat zwei Zicklein gekriegt. Malila hat bei Muiso durch den Zaun spioniert, die hat Wasser nach ihr geschüttet, es sind harte Worte gefallen. Ndaya hat sich mit ihrem Manne gezankt. Sie hat kein Essen gehabt. Sie ist fortgelaufen zu ihrer Mutter. Ndayas Kochtopf war umgefallen. Das ist schlimm. Letzte Nacht haben die Hunde arg geheult. Das hat etwas zu bedeuten. Dem Ma Boma (dem Manne Galasis) geht es gut. Er ist nach Nßomka zum Palawer. Ein Ziegenpalawer. Den Schafen, Ziegen, Hühnern geht es gut. Ein Huhn will nicht brüten. Ob Ngadonga (Spitzname Pechuel-Lösches) nicht weiß, was da zu thun ist. Nein, ich weiß es nicht. Aber das Huhn brütet nicht. Es wird schon brüten, vielleicht legt es noch ein Ei. Aber wenn es nicht brütet? Ich weiß nicht, was da zu thun ist. Das ist schlimm. Aber das

mit Ndayas Kochtopf ist schlimmer. Schlimmer auch mit den Hunden, die in der Nacht geheult haben. Ob ein Unglück kommt? Ob jemand stirbt? Nein, davon stirbt niemand. Ob Ngadonga das sicher weiß? Ja. Am umgefallenen Kochtopf und Hundegeheul stirbt niemand. Lachen. Nein, davon stirbt niemand. Aber es hat etwas zu bedeuten. Wer kann das wissen? Die Leute sagen es, und die Hunde haben doch geheult. Die werden noch oft heulen. Freilich, die werden noch oft heulen; aber wenn nun doch etwas passiert? Nun, warten wir es ab. Ob Ngadonga zu sagen weiss, warum die Hunde aus Myutu (Europa) Wau-Wau reden, und warum die Hunde in Loango nicht Wau-Wau reden? (Die Hunde der Wilden bellen nicht.) Ja, die Hunde haben Wau-Wau nicht gelernt, wie Galasi nicht gelernt hat, Zeichen zu schreiben wie ich. Lachen. Hm! Myutu ist merkwürdig. Die Hunde reden Wau-Wau, und die Leute schreiben.“ So geht es im ärgsten Konkretismus, in förmlicher Ideenflucht und bloß zufälliger Association weiter und vom Hundertsten ins Tausendste. PECHUEL-LÖSCHE stellt endlich die Hauptfrage nach Nsambi, dem nebelhaften Gott und Schöpfer der Bafiote. Die Unterredung dauert mit Unterbrechungen, mit Lachen, Schmollen, Schmeicheln, Kokettieren, Staunen, Ärger, Ungeduld, mit zahllosen Abschweifungen auf bekannte Menschen, auf Tiere, Blumen, Gespenster, und mit hartnäckigem Bitten Galasis um einen Hut für ihren Mann mehrere Tage, um folgendes Ergebnis zu liefern: Erstens: Nsambi hat die Bafiote von Erde gemacht. Zweitens: Die Bafiote sind aus der Erde gekommen. Drittens: Die Bafiote sind übers Wasser gekommen. Viertens: Die Bafiote sind von einem Baume.“ „Das sind Forschungsergebnisse“, schließt der Reisende seine psychologisch höchst lehrreiche Skizze. Ebenso weitschweifig gestalten sich natürlich die Verhandlungen in den Versammlungen, den sog. Palawer, ebenso umständlich die Konsultation eines afrikanischen Zauberarztes, die Fragen und Antworten und sein ganzes Gebaren, wofür sich ein treffliches Beispiel bei RATZEL, Völkerkunde, 1. Aufl., I, S. 183ff., findet.

Man könnte all den aus diesen Hindernissen erwachsenden Schwierigkeiten der Beobachtung dadurch zu entgehen meinen, daß man einfach den am niedrigsten stehenden Menschenstamm allein, diesen nun aber auch gründlich nach allen Seiten psychologisch durchforschte. Da hätte man dann wohl den niedrigsten Entwickelungszustand der menschlichen Seele! Allein abgesehen

davon, daß dieser eine Stamm doch vielleicht nicht alle psychischen Eigentümlichkeiten der wilden Urmenschheit an sich trüge, und somit das Ergebnis, welches nur aus der Beobachtung aller Stämme gewonnen werden kann, einseitig und mangelhaft bliebe — es müßte vor allem erst festgestellt werden, welches der niedrigste Stamm ist, und das könnte doch wiederum nur durch Vergleichung aller geschehen. Die Meinungen hinsichtlich dieses niedrigsten Menschenstammes gehen übrigens so weit auseinander, dass es klar wird, es läßt sich überhaupt keine absolute Bestimmung darüber geben. Nach Lubbock (Prehistoric times, S. 550) halten Cook, Darwin, Fitzroi und Wallis die Feuerländer für die am meisten zurückgebliebenen Menschen, Burchell die Buschmänner, d'Urville die Australier und Tasmanier, Dampier die Australier, Forster die Bewohner von Mallicolo, Owen die Andamaner, andere die amerikanischen Wurzelgräber, ein Franzose endlich sogar die Lappländer.

Wenn die aufgezählten Umstände eine psychologische Schilderung der Naturvölker erschweren, so giebt es gleichwohl vor allem eins, wodurch diese Schilderung wieder im hohen Grade erleichtert und eine allgemeingültige Psychologie der Naturvölker ermöglicht wird, das ist die außerordentlich große psychische Gleichmäßigkeit und Gleichförmigkeit, welche alle Naturvölker, sowohl die Stämme wie die Individuen, in ähnlicher Weise wie Kinder zeigen. Schon Waitz bemerkt (Anthropologie, I. S. 349): „Das äußere Leben der Naturvölker läßt keine gemeinsame Schilderung zu .... Dagegen zeigt sich fast in allem, was das innere Leben betrifft, bei ihnen eine merkwürdige Gleichförmigkeit in allen Gegenden der Erde. Oft hat man weit grössere Verschiedenheiten der Kulturstufen bei unkultivierten Völkern angenommen, als der Wirklichkeit entspricht, man hat feste Unterschiede unter ihnen machen zu müssen geglaubt, die entweder gar nicht nachweisbar oder doch sehr unerheblich sind, und eine notwendige Entwickelung dieser Stufen und der ihnen zukommenden nationalen Charaktereigenschaften auseinander nachweisen wollen, wo von einem Fortschritte kaum die Rede sein kann. Der Charakter der Individuen pflegt bei Naturvölkern weit gleichmäßiger und im ganzen minder fest und bestimmt ausgeprägt zu sein als bei Kulturvölkern." Auch Peschel führt in seiner „Völkerkunde" (1. Aufl. S. 22f.) eine Reihe von Thatsachen an,

um zu zeigen, „daß die abgelegensten Völker und die äußerlich am wenigsten sich nahestehenden Menschenrassen in ihren geistigen Regungen sich auf eine so überraschende Weise begegnen, daß wenigstens in Bezug auf das Denkvermögen die Einheit und Gleichheit der Menschenart nicht bezweifelt werden kann."

Trotz dieser Gleichförmigkeit, welche die psychologische Schilderung erleichtert, ist es gleichwohl keine Frage, dass die sog. Wilden untereinander doch wieder sehr bedeutsame Verschiedenheiten hinsichtlich ihrer Kultur zeigen, und es wäre also wünschenswert, eine Art Stufenfolge aufzustellen, aus der man die Kulturunterschiede der verschiedenen Stämme ersehen könnte. Eine solche Skala hätte den Vorteil, daß wir im folgenden bei Erwähnung irgend eines Volkes oder Stammes nicht immer hinzuzufügen brauchten, auf welcher Stufe der Wildheit sie sich befänden, vielmehr könnte dann der Leser selbst in jedem Falle sich auf diese Skala zurückbeziehen und die nötige Belehrung daraus entnehmen. Dem Bedürfnisse nach einem solchen charakterisierenden Verzeichnis der verschiedenen, aufeinander folgenden Kulturschichten und ihrer Vertreter ist bereits Alexander Sutherland nachgekommen in seinem vorzüglichem Werke „The origin and growth of the moral instinct" (2 Bände, London 1898) und hat sich damit ein entschiedenes Verdienst erworben. Ich gebe hier in deutscher Übersetzung seine nur nach kulturellen und psychologischen, nicht nach Gesichtspunkten der Stammesverwandtschaft entworfene

Klassifikation der Menschheit

wieder.

I. Wilde.

Ihre Nahrung besteht in wilden Naturprodukten; leben zerstreut in kleinen Horden in beständigem, sehr erschwertem Kampfe um die Existenz.

A. Niedere Wilde.

Zwerge von Körpergestalt; spitzbäuchig und spindelbeinig; wollhaarig und plattnasig; in Familien von 10—40 Personen wandernd; ohne Wohnungen, mit höchstens einer Spur von Bekleidung; kleinste menschliche Schädelkapacität (Flower, Anthrop. Inst. XVIII, p. 72).

Hierher gehören:

Buschmänner (Südafrika), Durchschnittsgröße (= DG.) 4 Fuß 8½ Zoll (Schweinfurth).

Akka (Wälder von Guinea), DG. 4′ 5″ (Schweinfurth).

Negritos (Philippinen etc.), DG. 4′ 6″ (Earl).

Andamaner, DG. 4′ 7½″ (Flower).

Semangs (Malay. Halbinsel) DG. 4′ 7″ (Wallace); 5′ 1″ (Bradley).

Veddahs (Ceylon), DG. 4′ 8″ (Bailey).

Kimos (Madagaskar), DG. c. 4′, jetzt ausgestorben (Little).

Dürftige Überreste dieser negroiden Ur- und Zwergmenschen finden sich an den Westgrenzen Chinas (Lockhart, Ethno. Soc. I. 178), in Formosa und Hainan, auch in Madagaskar (Little p. 51). Flower bestätigt, daß ähnliche Horden in den innersten Waldstrichen von Borneo, Sumatra, Celebes, Flores und Ceram umherschweifen. Die Weiber dieser Stämme sind noch nicht 4′ hoch. Emin Pascha maß ein ausgewachsenes Akkaweib unter 3′ 10″ und Barrow eine Buschmännin, Mutter verschiedener Kinder, unter 3′ 9″.

Viele Reisende versichern, daß das Aussehen dieser Völker überraschend affenähnlich sei, und Earl bemerkt, daß das weibliche Becken bei ihnen dem der anthropoiden Äffinnen gleiche. Aber all diese Angaben sind mit Vorsicht aufzunehmen, da der Wunsch zu oft der Vater des Gedankens ist. Darüber kann allerdings kein Zweifel bestehen, daß sie die niedrigsten Vertreter der menschlichen Art sind. Gleichwohl sind sie mit den Mitteln zum Entzünden des Feuers bekannt, auch besitzen sie Bogen, Pfeil und Speer und gebrauchen roh gearbeitete Äxte.

Professor Kollman (British Assoc., 1894) zeigte, daß derartige Zwergstämme von durchschnittlich 4′ 8″ Höhe vor einigen Jahrtausenden die vorherrschende Bevölkerung von Europa bildeten. Obgleich der Beweis dafür nicht einwandsfrei erbracht ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß die früheste Bewohnerschaft der ganzen alten Welt aus einer solchen Rasse bestand.

B. Mittlere Wilde.

Erheben sich zu menschlicher Durchschnittsgrösse und schönerer körperlicher Erscheinung; ihre Wohnungen bestehen nur in Windschirmen; der Gebrauch der Kleidung ist bekannt, aber

Nacktheit bei beiden Geschlechtern das Gewöhnliche; roh gezimmerte Kähne; Waffen von Holz und Stein; wandern in Horden von 50—200; ohne Rangunterschiede und gesellschaftliche Organisation; Stammessitten aber besitzen Gesetzeskraft.

Hierher gehören:

Tasmanier	DG.	5′ 4″	(die Männer).
Australier	„	5′ 5″	„
Ainus von Japan	„	5′ 2″	„
Hottentotten	„	5′ 3″	„
Feuerländer	„	5′ 1″	„

Macas und andere Waldstämme von Brasilien und Guyana.

C. Höhere Wilde.

Von menschlicher Durchschnittsgröße, ausgenommen in kalten Zonen; stets mit Wohnungen versehen, wenn auch im allgemeinen nur mit Fellzelten; Kleidung stets im Gebrauch, wenn auch Nacktheit noch häufig bei beiden Geschlechtern; gute Waffen von Stein, Knochen oder Kupfer; wandern in Horden von 100—500; beginnende Rangunterschiede, doch keine unbeschränkte Autorität der Häuptlinge; die Ordnung des Lebens durch Stammesherkommen geregelt.

Hierher gehören:

Die meisten der nordamerikanischen Indianer wie Eskimos, Koniagas, Aleuten, Tinnehs, Noatkas, Tschinuks, Dacotahs, Mandanen, Comanches, Chippeways, Haidahs, Schoschonen, Californier.

Südamerikaner: Patagonier, Abiponen, Uaupes, Araucanier, Mundurucus, Arawaken und andere Stämme an der Küste oder den Flüssen von Guyana und Brasilien.

Afrikaner: Damaras.

Asiaten: Nikobarer, Kamtschadalen, Samojeden.

Urbewohner von Indien: Todas, Kurumbas, Nagas, Dhimals, Kukis, Santals, Billahs, Karens, Mishmis, Juangs.

II. Barbaren.

Gewinnen den größten Teil ihrer Nahrung, indem sie die erzeugerischen Kräfte der Natur sich mit Vorsorge dienstbar machen; Ackerbau und Viehzucht sind daher hauptsächliche

Merkmale; jede Familie besorgt aber alles Notwendige selbst, da die Arbeitsteilung noch gering ist. Weil Nahrung im Überfluß und während des ganzen Jahres gleichmäßig vorhanden ist, entstehen Künste und Wissenschaften.

A. Niedere Barbaren.

Meistens feste Wohnsitze in Dörfern; Kleidung regelmäßig getragen, ausgenommen in heißen Klimaten; Frauen gehen selten nackt; Töpferei, gutgebaute Küchen, Werkzeuge von Stein, Holz oder Knochen; kleine Anpflanzungen bei den Wohnungen; beginnender Handel; Rangunterschiede gegründet auf kriegerische Tapferkeit; Regierung durch Häuptlinge nach überlieferten Gesetzen; Stämme von 1000—5000, befähigt zur Bildung größerer Verbände.

Hierher gehören:

In Amerika: Irokesen, Thlinkets und die Bewohner von Guatemala, Nicaragua und der Mosquitoküste.

In Australasien: Maoris von Neuseeland, Biaras von Neubritannien, Tombaras von Neuirland, Obaos von Neucaledonien, die Eingeborenen der neuen Hebriden, Salomon-Inseln und von Neu-Guinea.

In Afrika: Kaffern, Betschuanen, Basutos, Wakambaneger.

In Asien: Dajaken von Borneo u. s. w., Jakums der Malayischen Halbinsel, Battaks von Sumatra, Tungusen, Jakuten, Kirgisen, Ostjaken.

Indische Urbewohner: Hos, Mundas, Oraons, Paharias, Gonds, Khonds, Bheels.

B. Mittlere Barbaren.

Gute dauerhafte Wohnungen, meistens von Holz oder mit Strohdach, welche Städte von beträchtlicher Größe bilden; können immer ziemlich anständige Kleidung herstellen, obgleich Nacktheit nicht für unschicklich gilt; Töpferei, Weberei, Metallarbeiten ziemlich entwickelt; Anfänge des Handels, Geld in Gebrauch, regelmässige Märkte; bilden Staaten von bis 100000 Personen unter kleinen Königen; Befolgung überlieferter Gesetze; feste Rangunterschiede auf Grund des kriegerischen Ruhmes entweder der Person oder der Familie.

Hierher gehören:

In Afrika: Die Negerrassen der Dahomeys, Aschanti, Fanti, Fulahs, Schilluks, Baris, Latukas, Waniamo, Waganda, Wanyoro, Wanyamwesi, Bongos, Niam-Niams, Dinkas, Yorubas, Monbuttus, Balondas, Owampos und Furneger.

In Polynesien: Fidschianer, Tonganer, Samoaner, Markesasinsulaner.

In Europa: Die Lappen vor 200 Jahren.

In Asien: Die Kalmücken.

Geschichtlich gehören hierher: Die Griechen der homerischen Zeit, die Römer vor Numa, die Germanen zu Cäsars Zeit.

C. Höhere Barbaren.

Können Steinbauten ausführen; Kleidung notwendig. fürs tägliche Leben; Weberei beständige Beschäftigung der Weiber; Eisengeräte gewöhnlich; große Fortschritte in Metallarbeiten; beschränkter Handel; gemünztes Geld; kleine Ruderschiffe; rohe Art von Rechtsprechung in festen Gerichtshöfen; Massenvölker von bis 500·000 Seelen unter einem Selbstherrscher; Beginn des Schreibens; erbliche Rangunterschiede; vorgeschrittene Arbeitsteilung.

Hierher gehören

In Afrika: Abessinier, Sansibaren, Somalis, Madagassen.

In Asien: Die Malaien von Sumatra, Java, Celebes, Borneo, der Malaiischen Halbinsel, des Sulu-Archipels u. s. w.; die Nomadenstämme der Tartaren, Araber, Baluchs u. s. w.

In Polynesien: Tahitier, Hawaiier.

Geschichtlich gehören hierher: Die Griechen im Zeitalter Solons, die Römer im Anfang der Republik, die Angelsachsen der Heptarchie, die Mexikaner und Peruaner zur Zeit der spanischen Eroberung, die Juden unter den Richtern.

III. Civilisierte Völker.

Nahrung und anderer Bedarf wird bei stark entwickelter Arbeitsteilung leicht gewonnen; große Leistungsfähigkeit infolge der Spezialisierung, wodurch der gesellschaftliche Organismus sich hinsichtlich seiner Funktionen sehr verschieden gestaltet, und doch infolge der gegenseitigen Abhängigkeit aller von allen be-

deutend gekräftigt wird. Der leichte Erwerb des Lebensunterhaltes und die große Spezialisierung lässt Kunst und Wissenschaft beständig wachsen.

A. Niedere Civilisierte.

Städte mit steinernen Mauern; bedeutende Architekturwerke von Stein; Gebrauch des Pfluges; der Krieg die Beschäftigung einer bestimmten Klasse; Schrift fest begründet; rohe Gesetzbücher; feste Gerichtshöfe; Beginn der Litteratur.

Hierher gehören:

In Afrika: Algerier, Tunesier, Mauren, Kabylen, Tuaregs u. s. w.

In Asien: Turkomannen, Thibetaner, Bhutans, Nepalesen, Laos, Cochinesen, Anamesen, Koreaner, Mandschus, ansässige Araber.

Geschichtlich gehören hierher: Die Juden zur Zeit Salomos, Assyrer, Ägypter, Phönizier, Babylonier, Karthager, die Griechen nach Marathon, die Römer zu Hannibals Zeit, die Engländer unter den Normannischen Königen.

B. Mittlere Civilisierte.

Schön gebaute Tempel und Paläste von Stein und Ziegel; Fenster kommen in Gebrauch; starkes Anwachsen des Handels; Segelschiffe; allgemeine Verbreitung des Schreibens und geschriebener Bücher; Pflege einer litterarischen Bildung der Jugend; ausgebildeter Kriegerstand; genaue Einzelgesetzgebung und besonderer Advokatenstand.

Hierher gehören:

In Asien: Perser, Siamesen, Birmanen, Afghanen.

In Europa: Die Finnen und Magyaren des vorigen Jahrhunderts.

Geschichtlich gehören hierher: Die Griechen im Perikleischen Zeitalter, die Römer der späteren Republik, die Juden unter der Macedonischen Herrschaft, England unter den Plantagenets, Frankreich unter den ersten Capetingern.

C. Höhere Civilisierte.

Steinerne Häuser allgemein gebräuchlich; gepflasterte Strassen; Kanäle, Wasser- und Windmühlen u. s. w.; Beginn wissenschaft-

licher Navigation; Schornsteine; der Krieg ist nicht mehr die Beschäftigung des ganzen Volkes; Schreiben allgemeines Bedürfnis geworden; geschriebene Bücher überall in Gebrauch; Litteratur hochgeachtet; starke centralisierte Regierung, die sich auf Völker von 10 Millionen erstreckt; feste geschriebene Gesetzbücher, die von Amts wegen veröffentlicht werden; Gerichtshöfe verschiedener Instanzen; zahlreiche Regierungsbeamte mit genau bestimmtem Rang.

Hierher gehören:

Chinesen, Japaner, Hindus, Türken, die südamerikanischen Republiken u. s. w.

Geschichtlich gehören hierher: Die Römer zur Kaiserzeit; die Italiener, Franzosen, Engländer und Deutschen des 15. Jahrhunderts.

IV. Kulturvölker.

A. Niedere Kulturvölker.

Nahrung und anderer Bedarf wird auf möglichst leichte Weise hergestellt, indem man die menschliche Arbeit durch Naturkräfte ersetzt. Dadurch, sowie durch wachsende Organisation und durch das Zusammenspiel aller gesellschaftlichen Kräfte erwächst dem Menschen in hohem Grade die Freiheit zur Ausbildung seiner geistigen und ästhetischen Anlagen; die Druckpresse überall in Gebrauch; die Erziehung eine der wichtigsten Pflichten; der Krieg verliert an Bedeutung; Rang und Ruf hängt weniger von kriegerischer Tapferkeit als von geistiger Befähigung ab; Gesetzgebung durch Volksvertreter; nationale und staatliche Bemühungen um Beförderung und Verbreitung von Kunst und Wissenschaft.

Hierher gehören: Die leitenden Nationen Europas und ihre Abkömmlinge, wie die Bewohner der Vereinigten Staaten von Nordamerika.

B. Mittlere Kulturvölker.

Alle Menschen nähren sich und wohnen gut; Krieg wird zwar allgemein verdammt, aber kommt doch noch gelegentlich vor. Kleine Heere und Flotten aller Nationen wirken zusammen als eine Art Weltpolizei; Handels- und Fabrikwesen entwickelt sich

nach den moralischen Gesichtspunkten der Sympathie; geistige Erziehung allgemein; Verbrechen und Strafe selten.

Dies Programm kommt vielleicht in den nächsten 4—500 Jahren zur Ausführung.

C. Höhere Kulturvölker.

Ein zu gewagter Gegenstand der Vorhersagung, der vielleicht noch 1—2000 Jahre auf sich warten läßt.

Man besitzt an dieser geistreichen Klassifikation und Charakteristik der Menschheit durch SUTHERLAND in der That eine ausgezeichnete Skala, von der man sogleich den allgemeinen Kultur- und Geisteszustand eines Volkes oder Stammes ablesen kann. Da unsere folgende psychologische Schilderung naturgemäß eine allgemeine sein muß, und wir nicht bei jedem als Beispiel zu erwähnenden Volke oder Stamme eine Beschreibung seiner kulturellen Stellung im einzelnen hinzufügen können, so bitten wir den Leser, die Einsicht in die allgemeine Kulturstellung solcher einzelner Völker oder Stämme aus dieser SUTHERLANDschen Klassifikation entnehmen zu wollen. Da es sich hier um eine Psychologie der Naturvölker (nicht der civilisierten und kultivierten Völker im Sinne SUTHERLANDS) handelt, so ist es klar, daß unsere psychologische Schilderung sich vorzugsweise auf die erste und zweite Hauptklasse, die Wilden und die Barbaren, zu erstrecken hat, während die dritte und vierte nur entweder zum Vergleiche oder zur Nachweisung von Überlebseln in ihnen werden herangezogen werden.

Erstes Buch.

Das Denken des Naturmenschen.

I. Physiologisches und Anthropologisches.

Wie verhält sich das Gehirn des Naturmenschen zu dem des Kulturmenschen einerseits und dem der menschenähnlichen Affen andererseits? Wenn (nach den bereits im ersten Teile der Vergleichenden Seelenkunde des Verfassers S. 85 gemachten Angaben) die Geräumigkeit der Hirnkapsel (nach Barnard Davis) beim Europäer = 1835 ccm beträgt, so sinkt dieser Betrag beim Amerikaner um 61 ccm, beim Asiaten um 67 ccm, beim Afrikaner um 117 ccm, beim Australier um 207 ccm (vgl. Peschel, Völkerkunde, S. 70). Daraus würde also hervorgehen, daß der Innenraum des Schädels bei einem Naturmenschen im ungünstigsten Falle durchschnittlich um 207 ccm kleiner wäre als beim europäischen Kulturmenschen. Dem entspricht es, wenn das Gewicht des Gehirns des Australiers sich um etwa 150 g leichter als das des Europäers erweist.

Eine Vergleichung mit dem Affenschädel und -gehirn lassen die folgenden Angaben zu. Wenn der Innenraum des Schädels bei einem Europäer 96 Kubikzoll engl. mißt, so zeigt er bei einem Australier 75 Kubikzoll, bei dem Gorilla, Orang-Utang und Schimpanse aber nur $34^1/_2$—24 Kubikzoll (vgl. Peschel, Völkerkunde, S. 65). Der Unterschied zwischen einem Europäer und einem Australier hinsichtlich des Schädelinnenraums beträgt mithin nur 21 Kubikzoll, der Unterschied zwischen dem Australier und jenen menschenähnlichen Affen dagegen $40^1/_2$—51 Kubikzoll, so daß also der Australier in dieser Hinsicht durchschnittlich doppelt so weit von jenen Affen, als von dem Europäer absteht. Die Kluft zwischen dem Menschen und den höchsten Affen ist

in dieser Beziehung also doppelt so groß als die, welche innerhalb der Menschheit zwischen dem Kulturmenschen und dem Naturmenschen besteht, d. h. selbst der niedrigste Naturmensch ist immer noch um das Doppelte mehr Mensch als das höchste Tier, was fraglos auch von seinem geistigen Zustande gilt, wie wir sehen werden. Dasselbe Ergebnis zu Gunsten des Menschentums des sog. Wilden folgt übrigens auch aus anderen vergleichenden Messungen, wie z. B. der Größe der Stirnlappen (s. im ersten Teil der Vergleichenden Seelenkunde des Verf., S. 86), des Sattel- und Nasenwurzelwinkels u. a. m., die wir hier übergehen (vgl. Peschel, Völkerkunde, 1. Aufl., S. 63ff.).

Der Schädel des Naturmenschen ist enger, sein Gehirn leichter und windungsärmer als das des normalen Europäers. Aber es liegen Beispiele genug vor, daß der Schädelinnenraum und das Gehirngewicht bei Europäern viel geringere Zahlen ergeben als beim Australier (vgl. ausführlich Peschel, Völkerkunde, S. 70). Im allgemeinen verhalten sich allerdings die Rassen, wie die Durchschnittszahlen lehren; im einzelnen aber kommen nicht selten Abweichungen sowohl über als unter den Durchschnitt vor. Hatte doch Blumenbach in Göttingen scheinbar eine Sammlung von Schädeln aller Rassen zusammengestellt, deren Exemplare in Wahrheit sämtlich aus Deutschland stammten! Denn körperlich wie geistig erweist sich die Menschheit als eine Einheit, innerhalb deren alle Unterschiede flüssig sind — die große Kluft tritt erst der Tierheit gegenüber hervor — trotz aller nichtsdestoweniger bestehender Verwandtschaft zwischen beiden!

Daß dem geringer entwickelten Gehirn des Naturmenschen auch eine geringere Denkfähigkeit entspricht, ist gewiß. Daß sich aber dies Gehirn nicht höher entwickelte, lag an den äußeren Verhältnissen, unter denen der Wilde seit unvordenklicher Zeit lebte, und an dem damit zusammenhängenden Mangel an anregenden Welteindrücken. Welch eine reiche Welt von Objekten wird dem Kinde eines Kulturvolkes fortwährend geboten! Wie wirken überhaupt die Kulturvölker beständig belebend und erregend aufeinander ein! Der Australier, Feuerländer, Brasilier und Buschmann lebte in einem ewigen Einerlei und ohne Abwechselung durch die Jahrtausende dahin. Wenn Australier in ihrem Lande auch meilenweit wanderten, es war immer dasselbe und vielfach öde Australien. Ihre enge Welt erweiterte sich nicht durch ihre

eigene Kraft; sie wurde höchstens in neuerer Zeit gewaltsam durch das Eindringen und Eingreifen der Europäer erweitert, aber nicht alle wilden Stämme ertrugen diese plötzliche Umgestaltung ihres Daseins, sondern gingen bekanntlich daran zu Grunde.[1] Nach Jukes hatten die Westaustralier weder Boote noch Flöße, „und waren vor der Gründung der englischen Kolonien nie auf den nahegelegenen Inseln gewesen".[2] Auch findet ein friedlicher Verkehr, der zum gegenseitigen Austausch ihrer Kulturerrungenschaften und zur Erweiterung ihrer Kultur dienen könnte, so gut wie nicht statt. „Sodann," sagt Lubbock,[3] „haben die verschiedenen wilden Völker wenig friedfertigen Verkehr miteinander. Haben sie die nämliche Lebensweise, so sind sie Rivalen auf Tod und Leben und streiten sich um die besten Jagdgründe und Fischereien; sind ihre Bedürfnisse verschiedenartig, so kämpfen sie um Frauen, Sklaven und Schmucksachen. Und haben sie daran keine Freude, so thun sie es aus bloßer Lust am Kämpfen, oder um Skalpe und Köpfe und dergleichen anerkannte Ruhmeszeichen. Jeder auf dieser Kulturstufe stehende Stamm lebt entweder in Abgeschlossenheit von oder in Feindschaft mit seinen Nachbaren. „Delenda est Carthago" ist der allgemeine Wahlspruch, und Naturvölker können nur in Frieden ihre Tage zubringen, wenn sie eine eigene kleine Welt für sich haben. Zuweilen liefert ihnen ein großes Meer, eine hohe Bergkette, eine breite „Marsch" oder neutrales Gebiet den notwendigen Unterhalt und trennt sie voneinander. Sie treffen sich nur, um sich zu bekriegen, und sind daher nicht geneigt, viel voneinander zu lernen. Es ist vorgekommen, daß einige Stämme Waffen besaßen, die den benachbarten Völkern völlig unbekannt waren."

Daß vereinzelte Kulturmenschen der weißen Rasse, durch Zufall unter einen wilden Stamm geratend, oder einzelne, von Weißen auf eine höhere Stufe gehobene Naturmenschen, zu ihrer wilden Horde zurückkehrend, sich keineswegs als Kulturträger und Fortbildner der niederen Stämme erwiesen, vielmehr häufig selbst zu dieser niedrigeren Kulturstufe herab- oder zurücksanken,

---

[1] Vgl. G. Gerland, Über das Aussterben der Naturvölker, Leipzig 1868.

[2] Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit. Deutsche Ausgabe, 1874. Bd. II. S. 144.

[3] Ebenda, S. 253.

dafür kennt die Völkerkunde eine ganze Reihe von schlagenden Beispielen.[1]

Mit Recht nennt ferner Waitz (Anthropologie, I. S. 349) als einen Hauptgrund für den niederen Kulturgrad des Wilden „die Gewohnheit, deren Macht sich auf die wichtigsten wie auf die unbedeutendsten Dinge in gleichmässiger Einförmigkeit und Gedankenlosigkeit erstreckt und physisches Elend ebenso wie moralische Roheit und intellektuelle Stumpfheit verewigen zu wollen scheint".

II. Die Sinne des Naturmenschen.

Das Gehirn muß, um kräftig funktionieren zu können, von sauerstoffhaltigem arteriellem Blute gespeist werden. Nun fand bekanntlich J. R. Mayer, der berühmte Entdecker des Gesetzes von der „Erhaltung der Kraft", als Arzt auf Java bei Aderlässen, daß das Blut der Eingeborenen in Arterien und Venen fast von gleich dunkler Farbe, d. h. also hochgradig kohlenstoffhaltig war, und dass bei eingewanderten Europäern der Unterschied in der Farbe zwischen venösem und arteriellem Blut ebenfalls bald aufhörte, d. h. also der Sauerstoffgehalt ab- und der Kohlenstoffgehalt zunahm. Dies ist aber gleichbedeutend mit einer Verringerung der Lebhaftigkeit der Gehirnfunktion, mithin auch der Denkthätigkeit. Die weiße Rasse zeigt einen energischeren Oxydationsprozeß des Blutes vermittelst einer gesteigerten Lungenthätigkeit, während den farbigen Rassen eine stärkere Gallenabsonderung vermittelst einer gesteigerten Leberthätigkeit eigen ist. Man hat daher den schlichthaarigen Lungen- oder Brustmenschen von dem kraushaarigen Leber- oder Bauchmenschen unterschieden. In Beziehung darauf sagt Friedrich Müller in seiner „Allgemeinen Ethnographie" (Wien, 1873, S. 43): „Daraus geht die relativ größere geistige Begabung . . . . des schlichthaarigen Lungenmenschen gegenüber . . . dem kraushaarigen Bauchmenschen hervor. Während beim ersteren die Speisung des Gehirns durch frisches arterielles Blut rasch vor sich geht, findet sie bei dem letzteren langsam statt. Der energische Lungenmensch erscheint daher ungleich höher entwickelt als der träge Bauchmensch. Die

[1] S. Peschel, Völkerkunde, 1. Aufl., S. 155 u. 471.



dunklen kraushaarigen Bauchvölker haben nie eine höhere Stufe der Civilisation erstiegen; sie haben keine Geschichte in unserem Sinne durchlebt."

Die physiologische Unterscheidung des Brust- und Bauchmenchen kann man identifizieren mit der psychologischen des Denk- und Sinnesmenschen. Der physiologische Unterschied betrifft vorzugsweise die weniger energische Thätigkeit des Großhirns beim Bauchmenschen, während das Mittelhirn als Centralorgan der Sinne sich wahrscheinlich bei genauerer Vergleichung mit dem des Brustmenschen als stärker entwickelt zeigen würde. Denn im allgemeinen übertrifft der Naturmensch an Sinnesschärfe den Kulturmenschen ebensosehr, wie dieser jenen an Denkschärfe besiegt. Natürlich handelt es sich dabei lediglich um den Grad der physiologischen Funktion der Sinnesorgane, nicht um die denkende Verarbeitung des Sinnesmaterials in logischer und in ästhetischer Beziehung durch apperceptive Prozesse; in letzterer Hinsicht stehen selbstverständlich die Naturmenschen weit hinter den Kulturvölkern zurück.

Unter den Sinnen erscheinen bei den Wilden Getast und Geschmack nur gering, dagegen Gesicht und Gehör sehr stark und endlich der Geruch in ganz außergewöhnlicher Weise entwickelt. Übrigens hängt die feine Ausbildung eines Sinnes keineswegs von einer angeborenen und unveränderlichen Rasseneigentümlichkeit, sondern von Gebrauch und Übung ab. Die Sinne, welche den Wilden in seinem Kampfe um die Existenz am kräftigsten unterstützen, und die er deshalb am meisten übt, sind die objektiven Fernsinne, d. h. die, welche ihm die äusseren Objekte und die von ihnen ausgehenden Gefahren oder Vorteile aus grosser Entfernung zeigen, nämlich Gesicht, Gehör und Geruch, während die subjektiven Nahsinne mehr dem friedlichen Verkehr mit den Dingen dienen, und zwar der Tastsinn der Bearbeitung, der Geschmacksinn dem Genuss der Dinge. Gerade diese beiden Beziehungen des Menschen zu den Dingen, ihre zweckmäßige und kunstvolle Bearbeitung und ihr verfeinerter Genuß liegen dem Wilden fern; er verhält sich zu den Dingen mehr zerstörend als durch Arbeit gestaltend, und seine Begierde geht mehr auf die rohe Stillung des tierischen Bedürfnisses, als auf die raffinierte Ausbildung des sinnlichen Genusses. Gerade in der zweckmässigen Bearbeitung und im verfeinerten Sinnesgenusse der Dinge feiert aber der Kulturmensch seine Triumphe; deshalb sind bei ihm auch

die subjektiven Nahsinne, Tastsinn und Geschmack, hochgradig verschärft, ja, die objektiven Fernsinne sind bei ihm mehr und mehr zu verhältnismäßig subjektiven Nahsinnen herabgesunken, insofern Geruch, Auge und Ohr sich hinsichtlich der Schärfe ihrer physiologischen Funktion ganz bedeutend zurückgebildet haben und künstlicher Hülfsmittel bedürfen, um den natürlichen Leistungen der entsprechenden Sinne des Naturmenschen gleichzukommen. Wie sehr Gebrauch und Übung auf die Verschärfung oder Rückbildung der Sinne schon unter den Naturvölkern wirken, beweist das Beispiel der Dajaken auf Borneo: die nomadisch lebenden sehen, hören und riechen außerordentlich scharf, während die Ackerbau treibenden diese Fähigkeiten verloren haben (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I. 154).

Die Entwickelung des Tastsinnes der Finger hängt von der Ausübung feinerer Thätigkeiten ab, welche einem höheren Kulturzustande angehören, dem Wilden aber fehlen. Seine Hand bleibt bei seiner rohen Lebensweise ungeschickt und relativ unempfindlich, verglichen mit der zarten Berührungsempfindlichkeit der Hand eines Klaviervirtuosen oder eines Präcisionsmechanikers. Dass übrigens in dieser Beziehung bei den verschiedenen Naturvölkern große Unterschiede bestehen können, zeigt die Bemerkung bei Waitz (Anthropologie der Naturvölker, I. 157): „Was endlich den Tastsinn des Negers betrifft, so hat ihn Hamilton Smith (Natural history of the human species, 1848, p. 194) als vorzüglich fein bezeichnet. Verschiedene Druckempfindungen werden von den Fantinegern sehr genau geschätzt: sie gebrauchen den Mittelfinger zur Prüfung des Goldgewichtes und ziehen dieses Verfahren der wirklichen Wägung meist vor (G. A. Robertson, Notes on Africa, 1819, p. 168).

Die Kost des Wilden ist im allgemeinen roh und einförmig, daher ist auch ihr Geschmacksinn nicht in der Weise differenziert wie beim Kulturmenschen. Sie schlingen ohne Ekel hinein, was wir verschmähen würden. Das verfaulte Fleisch eines gestrandeten Walfisches gilt Australiern als höchster Leckerbissen (Lubbock, Prehistoric times, S. 439); sonst besteht ihre Nahrung im allgemeinen aus Wurzeln, Früchten, Schwämmen, Schaltieren, Fröschen, Schlangen, Honig, Regenwürmern, Eidechsen, Motten, Vögeln, Vogeleiern, Fischen und Schildkröten; Hunde- und Känguru-fleisch gilt als großer Luxus (Lubbock, a. a. O.). Nach Appun

verschmähen auch die Indianer von Britisch-Guyana Würmer, Raupen, Ameisen, Larven und Käfer nicht. Nicht was sie essen (besteht doch auch unsere Nahrung aus einem bunten Vielerlei aus dem Tier- und Pflanzenreiche), sondern wie sie es essen, nämlich die Naturstoffe roh, schmutzig und ohne sorgfältige und bedachte Zubereitung — ist charakteristisch für die Stumpfheit ihres Geschmacks. Übrigens ist es ja bekannt, daß geistig tiefstehende Menschen einerseits überhaupt mehr auf die Menge als auf die Beschaffenheit der Nahrung geben, und andererseits, wie z. B. Idioten und Blödsinnige, nicht bloß keine große Empfindlichkeit gegen scharfe und ekelhafte Geschmacks- und Geruchseindrücke, vielmehr sogar eine besondere Vorliebe dafür zeigen, weil ihre stumpfen Nerven nur durch sehr starke Reize überhaupt erregt werden. So verschlang ein Papuane von Neuguinea den ganzen Inhalt einer Pfefferbüchse mit dem größten Wohlbehagen und ohne irgend welche unbequeme Folgen (Waitz, a. a. O. I. 154). Auch bei Tieren und Kindern ist der Geschmack wenig entwickelt; der Geschmacksinn der Kinder differenziert sich allmählich; sie müssen sich und vielfach mit Unbehagen an Geschmäcke gewöhnen, die ihnen zuerst unangenehm sind, aber später durch Gewohnheit angenehm werden. Mit Recht hat Friedrich Fröbel auf die Notwendigkeit hingewiesen, Geschmack und Geruch der Kinder in methodischer Weise auszubilden; in wie hohem Grade beide Sinne verfeinert werden können, zeigen z. B. die chinesischen Theeschmecker. Wenn übrigens „der indianische Jäger mit seiner feinschmeckenden Zunge jede frische Quelle des Waldes unterscheidet“, wie H. Schaaffhausen in seinem Aufsatze „über den Zustand der wilden Völker“ (Archiv für Anthropologie, I. S. 168) bemerkt, so beweist dies, daß auch bei den Naturvölkern der Geschmack der Entwickelungsfähigkeit keineswegs ermangelt.

Daß Gesicht und Gehör bei den Naturvölkern vorzüglich scharf sind, wird allgemein bestätigt. Buschmänner leisten mit bloßem Auge dasselbe, wie wir mit mäßig guten Fernrohren; ähnliches gilt von den meisten wilden Stämmen (vgl. Waitz I. 154). „Ein Bastaard (Hottentottenmischling) entdeckte in einer Entfernung von mehr als 1000 Metern die Kopfbewegung einer Gazelle, die im Grase von gleicher Farbe wie sie selbst sich gelagert hatte„ (ebenda, S. 153). „Der Australier bemerkt die frische Spur des Opossum an den Gummibäumen seines Landes, wo wir

nichts finden würden“ (Archiv für Anthropologie I. 168). Was die Schärfe des Gehörs anbetrifft, so unterscheiden Indianer die Art des Wildes am Geräusch im Gebüsch und ein berittenes Pferd von einem frei umherlaufenden an dem Klang des Hufschlages (Waitz, I. 153 Anm.). Diese Schärfe des sinnlichen Wahrnehmens ist aber nicht etwa gleichbedeutend mit der Feinheit des ästhetischen Unterscheidens; letzteres ist Sache der geistigen Apperception, nicht der äußeren Sinne, und, wie wir sehen werden, daher nur geringfügig entwickelt. Vandiemensländer hielten sich beim Violinspiel die Ohren zu, und auf Eskimos machten Geigen und Flöten gar keinen Eindruck (Waitz, I. 153). Offenbar sind ererbte Anlage und vor allem fortgesetzte Übung die Ursache dieser Virtuosität der Sinne. Dies geht auch aus einem Vortrag hervor, welchen Dr. Karl Ranke über die Sehschärfe der Indianer auf dem deutschen Anthropologenkongress zu Lübeck im Jahre 1897 hielt, dessen Inhalt wir hier im Auszug mitteilen.

„Wir haben uns daran gewöhnt, mit der Vorstellung des im Urwald oder auf der freien Prairie jagenden Indianers die eines ungewöhnlich, fast übernatürlich scharfen Auges zu verbinden. In der That sind die darüber im Umlaufe befindlichen Gerüchte über die 5- bis 10-, ja sogar bis 50fache Sehschärfe des Indianers vollständig dazu angethan, das Indianerauge dem des Europäers so weit überlegen erscheinen zu lassen, daß uns ein Vergleich in einen hoffnungslosen Abgrund der durch die Kultur hervorgerufenen Entartung schauen läßt. Als sich nun im Herbst 1895 Vortragender der Expedition des Dr. Meyer nach Centralbrasilien angeschlossen hatte, versah er sich mit allen nötigen Apparaten zur Prüfung der Sehschärfe, den Snellenschen Tafeln, den Burchardtschen internationalen Sehproben und dem Wolffbergschen diagnostischen Farbenapparat. Die ersten Indianer wurden am Paranatinga angetroffen. Es waren Bakairi, sogenannte zahme Indianer, von denen fünf die ganze Reise mitmachten, um der Expedition als Sachverständige zur Seite zu stehen. Der erste Eindruck, den Dr. Ranke von der Sehschärfe dieser fünf Bakairi gewann, war wirklich ein ganz außerordentlicher. Geradezu erstaunlich war es, wie sie in den Stromschnellen des Paranatinga mit Bogen und Pfeil ihre Abendmahlzeit erjagten. Dieses Fischschießen mit dem Pfeile ist sowohl wegen der Schnelligkeit der Bewegung und der Undeutlichkeit, mit der man den Fisch wie

einen Schatten am Kanoe vorbeischnellen sieht, wie besonders wegen der dazu nötigen richtigen Schätzung der Strahlenbrechung im Wasser eine hervorragende Schützenleistung. Nichts entging der Beobachtung der fünf Indianer, und es kam alle Augenblicke vor, daß sie den Reisenden auf einen in den Ästen eines nahen Baumes versteckten Auerhahn oder Affen aufmerksam zu machen suchten. Sie waren unter anderem im stande, noch auf mehrere hundert Meter anzugeben, ob ein von ihnen entdecktes Reh ein Bock oder eine Gais war. Noch auffälliger ist dem Neuling die Leichtigkeit und Sicherheit, mit der sie einer Spur im Sertao, dem dürren brasilianischen Kamp, folgen, als wenn sie eine gebahnte Straße unter den Füßen hätten, während sich Vortragender, selbst wenn er sich ganz zum Boden herabbeugte, vergeblich bemühte, eine deutliche Spur zu erkennen. Mit um so größerer Spannung konnte man so der Prüfung der Sehschärfe entgegensehen. Unter mannigfachen Schwierigkeiten wurde die Sehschärfe aufs genaueste bei drei Bakairi und später bei zwei Trumai bestimmt. Das Resultat war ein überraschendes. Derselbe Indianer, der den Mutum im dichtesten Blättergewirre mit Leichtigkeit im Auge behielt, der im tiefen Wasser jeden Fisch und im Kamp jedes Reh zuerst erblickte, der im stande war, einer dem europäischen Auge vollständig unsichtbaren Spur zu folgen, als ob er auf einem gebahnten Wege dahinschritte, dieser Indianer hatte keine höhere Sehschärfe, als der ihm in dieser Hinsicht scheinbar weit unterlegene Europäer. Anfangs war Dr. Ranke so überrascht von dem Ergebnisse seiner Untersuchungen, daß er an einen Fehler in der Methode glaubte. Wiederholungen bestätigten aber das Resultat. Es ergaben sich Sehschärfen von 12/10 bei einem etwa 50jährigen Manne, von 14, 15, 18 und 20/10 bei jungen Männern. Das sind immerhin gute Sehschärfen, aber keine Grade, die nicht noch ziemlich häufig bei unseren Rekruten gefunden werden, und bei unseren Bauernkindern gehören auch noch höhere Grade durchaus nicht zu den Seltenheiten. Nach Oberstabsarzt Dr. Burchardt („Deutsche Militärärztliche Zeitschrift“ Heft 11 und 12 „Über hohe Grade von Sehschärfe“) hatten 67,5 Prozent der Rekruten dreier Batterien eines hessischen Feld-Artillerie-Regiments eine Sehschärfe von über 12,5/10. Nun zweifelt Vortragender durchaus nicht daran, daß man bei ausgedehnteren Beobachtungen einen oder den anderen Indianer finden kann, der

eine etwas höhere Sehschärfe besitzt, etwa die bei uns beobachteten Grade $2\frac{1}{2}$ bis 3. Er ist aber durch das Ergebnis seiner Untersuchungen handgreiflich davon überzeugt worden, daß die Indianer in der Sehschärfe dem Europäer nicht überlegen sind. Worin liegt nun aber der Unterschied zwischen dem Sehen des Indianers und dem des Kulturmenschen, der doch zweifelsohne vorhanden ist? Die lange Reise, während welcher sich die Expeditionsmitglieder immer im Freien befanden und das Leben der Indianer in allen Kleinigkeiten mit durchzumachen hatten, gab darüber manchen Aufschluß. Zunächst verloren einzelne, und zwar gerade die auffallendsten Leistungen, das Wunderbare ihrer Erscheinung. Es wurde erzählt, daß die Indianer noch auf eine sehr große Entfernung einen Rehbock von einer Rehgais unterscheiden. Die Erklärung liegt einfach darin, daß sich die brasilianischen Böcke durch die Art ihres Galoppspringens ganz deutlich von den Ricken unterscheiden. Eine Spur sieht man nur dann, wenn man in einer bestimmten Entfernung, vielleicht 15 bis 20 m, vor sich hin sieht, weil sich hier die einzelnen Trittspuren für den Blick schon mehr summieren. Es ist also ein ganz bestimmter Vorteil, bei dessen Kenntnis auch das Europäerauge die Spur sehen kann. Der Unterschied zwischen dem Auge des Wilden und dem Auge des Kulturmenschen dürfte sich genugsam aus der Übung im Sehen erklären, die das Leben notwendig mit sich bringt. Dr. Ranke machte an sich selbst in späteren Monaten die Beobachtung, daß er die einzelnen Punkte seiner Umgebung viel genauer erfaßte als früher. Er sah jeden Gegenstand, gleichgültig in welcher Entfernung, sofort scharf, ohne eines längeren angestrengten Hinsehens zu bedürfen. Es läßt sich dies nur aus einer größeren Übung der Anpassung auf große Entfernungen erklären, der eben sehr viel weitere Grenzen gesteckt sind, als wir zu glauben pflegen. Der Europäer, namentlich der Städter, der im Zimmer tagaus tagein nur mit Entfernungen von 25 cm bis höchstens 10 m rechnet, paßt seine Sehschärfe diesen Entfernungen an, während der Indianer umgekehrt seinen Lebensbedingungen entsprechend sein Auge auf große Entfernungen einstellen lernt. Das Bewußtsein der unaufhörlichen persönlichen Lebensgefahr und die Notwendigkeit, das Leben durch den Ertrag der Jagd zu fristen, erhält seine Aufmerksamkeit in ununterbrochener Spannung, und so wird es leicht verständlich, wie die Feinheit und Schärfe seiner Natur-

beobachtung einen für uns geradezu wunderbaren Grad erreicht. Das ganze Denken des Indianers wird von dieser genauen Beobachtung der Natur im hohen Grade in Anspruch genommen, was selbstredend auch eine Rückwirkung auf das physische Leben haben muß. Diese fortwährende Beschäftigung des Geistes mit äusseren Dingen ist es, die alle Jägervölker verhindert hat, große Fortschritte in der Kultur zu machen. Man würde dem Indianer Unrecht thun, wollte man sein Leben an den uns geläufigen ethischen Forderungen messen, die den Mußestunden von Jahrtausenden ihre Entstehung verdanken."

Der Geruchsinn der Naturvölker ist am meisten angethan, uns in Erstaunen zu versetzen. Die Geruchsschärfe manches Indianers giebt der eines Schweißhundes nicht viel nach, und Indianer wurden von Weißen zur Aufspürung von Feinden vermittelst des Geruches oft verwendet. Die Machacares, obgleich keine wilden Indianer mehr, bemerken an dem Geruch einer Hütte, welchem Stamme sie angehört. Die Wüstenbewohner in Afrika und Australien wittern Wasser aus weiter Ferne (Waitz, I. 154f.). Hinsichtlich des Geruchsinnes stehen also die Wilden den höheren Tieren sehr nahe. Welche Bedeutung der Geruch für die letzteren hat, ist bekannt. Hunde erkennen Menschen und Dinge hauptsächlich am Geruch, weniger an Gestalt, Farbe u. s. w. Der Hund muß deshalb eine eigentümliche und von der menschlichen ziemlich verschiedene Vorstellungswelt besitzen; seine Vorstellungswelt muß besonders aus Gerüchen und ihren Associationen bestehen. Die Dinge erscheinen ihm nicht wie uns hauptsächlich als Formen, Farben und Schälle verschiedener Art, sondern als verschiedene Gerüche. Was also nicht riecht, interessiert ihn nicht und existiert nicht für ihn. Er träumt Gerüche; sein Wille wird durch Gerüche in Bewegung gesetzt; Zu- und Abneigung bestimmt sich bei ihm nach Gerüchen, alles anders als bei uns, bei denen die Gerüche eine untergeordnetere Rolle spielen. Doch darf wohl nicht bezweifelt werden, daß die Vorstellungswelt des Wilden sich hinsichtlich der Gerüche ähnlich wie die des Hundes verhält, daß also auch in seinen psychischen Gebilden und ihren Associationen die Geruchsmerkmale eine beherrschende Stellung einnehmen.

Nicht bloß Tiere und Menschen, sondern auch jede besondere Rasse und jeder Stamm, ja endlich jedes Individium riecht anders, wobei wir das Riechen hier im objektiven Sinne des Gerochen-

werdens meinen. Dieser objektive Geruch hängt von dem Gesamtstoffwechsel und den Lebensbedingungen des Individuums ab, die, wenn sie für eine Gruppe von Individuen auch noch so gleichartig sein mögen, sich für jedes einzelne Individuum doch stets wieder besonders gestalten, weshalb jedem Individuum eine besondere Ausdünstung, d. h. ein besonderer Geruch anhaftet. Diese individuelle Ausdünstung kann wohl je nach der Nahrung, dem Lebensalter und äußeren Lebensbedingungen innerhalb gewisser Grenzen variieren, doch glaube ich die Beobachtung gemacht zu haben, daß die Dunstsphäre eines jeden Menschen (und so gewiss auch anderer Lebewesen) eine in der Gesamtkonstitution des Individuums begründete und im allgemeinen identische und konstante Grösse darstellt. Bei starken Bewegungen des Körpers wie besonders auch des Gemütes kann dieser individuelle Geruch sehr intensiv zum Vorschein kommen, worauf mit Recht Jäger hingewiesen hat. Hauptsächlich in der Liebesbrunst spielt der Geruch eine entscheidende Rolle. Nach Garcilasso de la Vega ließ der Inka von Peru die Schönen seines Landes schwitzen und wählte die zur Gemahlin, welche ihm am lieblichsten roch. Derselbe Zweck, nämlich die Kebsweiber der empfindlichen Nase des Königs Ahasveros angenehm zu machen, liegt offenbar auch der in Kap. 2, Vers 12 des Buches Esther erzählten Schmückung der königlichen Weiber zu Grunde: „Wenn aber die bestimmte Zeit einer jeglichen Dirne kam, dass sie zum Könige Ahasveros kommen sollte, nachdem sie zwölf Monate im Frauenschmuck gewesen war (denn ihr Schmücken mußte soviel Zeit haben, nämlich sechs Monate mit Balsam und Myrrhen, und sechs Monate mit guter Spezerei, so waren denn die Weiber geschmückt); alsdann ging eine Dirne zum Könige u. s. w.“

Wenn nun der Wilde, ähnlich wie der Hund und in viel höherem Grade als wir, in einer Welt der Gerüche lebt, so wirken offenbar auch die verschiedenen Ausdünstungsgerüche verschiedener Personen in viel empfindlicherer Weise auf sein Nervensystem ein, als dies bei uns der Fall ist, und je nachdem der Geruch einer Person ihm angenehm oder unangenehm ist, wird sie ihm daher rein auf Grund dieser physiologischen Einwirkung sympathisch oder antipathisch sein. Die freundlichen oder feindlichen Beziehungen der Individuen zu einander werden daher im Naturzustande gewiß in hohem Maße schon durch die Ausdünstungs-

atmosphäre der Individuen bestimmt, und Ausdrücke wie „Ich kann ihn nicht riechen, in gutem oder schlechtem Geruche stehen, anrüchig sein“, wie wir sie heute bildlich gebrauchen, sind ursprünglich zweifellos ganz wörtlich gemeint gewesen. So pflegten denn auch die Indianer von tierra firme, wie übrigens auch die Eingeborenen der großen Antillen, und afrikanische und polynesische Völker, die Europäer und ihre Sachen zuerst zu beriechen (WAITZ, Anthropologie, 2. Aufl., S. 156). Daher erklärt es sich, daß Naturmenschen sich im sog. Nasengruße gegenseitig beriechen. Durch dies Beriechen nehmen sie gewissermaßen gegenseitig ihre Persönlichkeiten in sich auf, erkennen und anerkennen sie sich in für sie intimer Weise, so daß das Beriechen für sie dieselbe Bedeutung gewinnt, wie für uns die intimen Formen des Grußes bis zur intimsten des Kusses hin. Das Beriechen als Gruss war bei allen Naturvölkern im Schwange. Die Chittagongs sprechen nicht „Küsse mich“, sondern „Rieche mich“. Noch heute sagt der bereits zum wirklichen Kusse übergegangene Malaye für „Küsse mich“ Minta kassi tjum d. h. Rieche mich! Der Nasengruss, sonst überall verbreitet, ist indes durch das von den Weißen gegebene Vorbild auch bei den Naturvölkern immer mehr dem eigentlichen Kusse gewichen; auf Neuseeland z. B. beriechen sich nur noch die alten Männer und Weiber, die jüngere Generation küßt (vgl. Ausführliches in dem Aufsatze „Der „Nasengruß“ von R. ANDREE, abgedruckt in G. JAEGER, Die Entdeckung der Seele, 2. Aufl., S. 110f.).

Bei dem Kulturmenschen ist im allgemeinen der Geruch der am schlechtesten entwickelte Sinn, wie denn auch der bulbus olfactorius bei ihm, verglichen mit demselben Organ bei Tieren, als verkümmert bezeichnet werden muß. Auch bei dem Naturmenschen erleidet der Riechsinn in dem Grade eine Rückbildung, als der Wilde zur Kultur übergeht, wie es das oben (S. 23) erwähnte Beispiel der Dajaken bestätigt. Die Untersuchungen der beiden nordamerikanischen Physiologen NICHOLS und BAILY haben das, zu früheren Annahmen im Widerspruch stehende Ergebnis geliefert, daß unter den Kulturvölkern der Geruchsinn der Männer durchschnittlich schärfer und feiner entwickelt ist als der der Frauen. Die beiden Gelehrten füllten Fläschchen mit verschiedengradigen, genau bestimmten Lösungen starkriechender Substanzen, Öl aus Nelkengewürz, Knoblauchsextrakt, Blausäure u. dgl., und

ließen nun eine Anzahl von Personen den betreffenden Geruch bestimmen. Dabei zeigte sich vor allem eine außerordentlich große Verschiedenartigkeit in dem Geruchsvermögen der einzelnen Individuen, während z. B. noch drei Männer Blausäure in einer Mischung rochen, bei welcher auf ein Gramm Blausäure 2000 Kilogramm Wasser kamen, war für andere der Geruch bei einer um das Hundertfache stärkeren Mischung noch nicht wahrnehmbar. Das überraschendste Resultat ergab aber der Vergleich der Empfänglichkeit der Männer und der Frauen für Gerüche; es wurden daraufhin 44 Männer und 39 Frauen untersucht, und es zeigte sich, daß die Männer einen bedeutend feineren Geruchsinn haben als die Frauen. Keine der Frauen nahm Blausäuregeruch mehr wahr in Mischungen von 1:20000 Gewichtsteilen Wasser, während die Mehrzahl der Männer denselben noch in Verdünnungen von 1:100000 konstatierte. Citronengeruch rochen die Männer noch bei einer Mischung in einem 250000fachen Wasservolumen, während die Frauen eine doppelt so starke Mischung brauchten, um ihn wahrzunehmen; dasselbe Resultat ergab sich bei den Versuchen mit Knoblauch- und anderen Gerüchen. Dieses Ergebnis steht in direktem Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme, daß Frauen empfänglicher für Gerüche seien als Männer, einer Ansicht, die sich wohl darauf stützt, daß Frauen die Parfüms mehr lieben, als es die Männer thun.

Ich glaube auf Grund meiner Beobachtungen behaupten zu dürfen, daß Frauen im allgemeinen überhaupt von unangenehmen Gerüchen weniger belästigt werden als Männer, wie sie auch bei ihrer im Verhältnis zum Manne geringeren Lungenthätigkeit weniger empfindlich gegen verunreinigte Zimmerluft sind als Männer. Und dies scheint mir wieder mit der hauptsächlichsten Naturbestimmung des Weibes, dem Muttersein, zusammenzuhängen. Bei der Pflege des Kindes hat die Frau soviel mit den aus den Verunreinigungen des Kindes hervorgehenden üblen Gerüchen zu thun, denen gegenüber der Mann leicht von Ekel ergriffen wird, daß die größere Stumpfheit der weiblichen Geruchsnerven sich als eine für die Kindespflege sehr zweckmäßige Folge der uralten Gewöhnung an solche widrige Gerüche erweist. Immerhin könnte die feinere Ausbildung des Geruchsinnes bei Männern sich auch auf eine aus früheren Zeiten ererbte größere Übung dieses Organes zurückführen, insofern

Männer in Urzeiten vorzugsweise spürende Jäger waren und also auch mehr Gelegenheit zur Entwickelung des Spürsinnes als die Frauen fanden. Wie aber heute noch auch bei uns der Riechsinn ausgebildet werden könnte, lehrt das Beispiel des blind und taub geborenen JAMES MITCHELL, der Personen und Gegenstände vorzugsweise durch den Geruch erkannte (PERTY, Anthropologie, I. 319). Auch viele kleine Kinder, wie z. B. ein von mir beobachtetes $2^1/_4$ Jahr altes Mädchen, zeigen die lebhafteste Neigung, alle Gegenstände, mit denen sie in Berührung kommen, zu beriechen. Das ist gewiß als ein Atavismus aufzufassen; denn daß auch bei den Vorfahren der heutigen Kulturvölker das Riechen eine grundlegende Rolle spielte, geht offenkundig aus der Sprache hervor. Bekanntlich sind viele Wörter, welche später eine rein geistige Bedeutung erhielten, ursprünglich ganz sinnlich gemeint gewesen. So ist prudens (klug) aus providens (vorausschauend) entstanden, sapiens (weise) ist nur das Participium Praesentis von sapere (schmecken). Aber nicht bloß Gesicht und Geschmack, sondern auch der Geruch und die Nase sind zu Ausgangspunkten für Wörter ursprünglich sinnlichen, später geistigen Inhalts geworden. Das Lateinische hat zwei Wörter für Nase: nasus und naris, welches letztere im Singular Nasenloch, im Plural als nares Nase bezeichnet. Beide Wörter sind identisch, da r und s leicht ineinander übergehen; der gemeinsame Stamm ist nar. Davon ist gnarus, ursprünglich ga-nar-us = näsig, von feiner Nase = klug abgeleitet, ähnlich wie wir im Deutschen von einem scharfsinnigen Menschen sagen: er hat eine feine Nase. Ignarus bedeutet das Gegenteil = unnäsig = unklug. Von derselben Grundlage aus heißt ein witziger, scharfsinniger Mensch homo emunctae naris, ein Mensch von geschnäuzter Nase, ein Dummer homo obesae naris, ein Mensch von verstopfter Nase. Im Angelsächsischen bedeutet snotor (= schnäuzrig) klug, snyttru (= Schnäuzrigkeit) Scharfsinn, im Althochdeutschen snottarlîhho (= schnäuzerlich) scharfsinnig. Der Berliner Ausdruck „schnottrig" leitet sich von demselben Stamme her. Wir reden im Deutschen von Naseweisheit, und in der That hängt die Weisheit mit der Nase eng zusammen, insofern sich Weisheit, Wissen, Witz alle auf Wittern = Riechen zurückführen (vgl. HANS VON WOLZOGEN, Die Naseweisheit in der Sprache, Deutsche Warte, Jahrgang 1873, V. Bd., S. 208—212).

Daß die Geruchsschärfe des Wilden nicht gleichbedeutend ist mit der ästhetischen Entwickelung dieses Sinnes in Bezug auf das Wohlgefallen an Wohlgerüchen, geht schon aus der oben S. 22 gemachten Bemerkung hervor. Die ästhetische Funktion der Sinne ist von ihrer lediglich organisch begründeten Schärfe in hohem Grade unabhängig, und diese ästhetische Funktion, wie des Gesichtes und Gehörs, so auch des Geschmacks und Geruch hat sich erst allmählich entwickelt. „Von den Eskimos, die rohes, auch faules Fleisch essen, wurde Schiffszwieback, gesalzenes Fleisch und Spirituosen ausgespieen“ (WAITZ, Anthropologie, 2. Aufl. I. 156). „Der Sinn der Witterung mittelst des Geruchsinnes, sagt LAZARUS GEIGER, (Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit, Stuttgart 1871, Vorlesung III, S. 56) ist wesentlich verschieden von der Empfindlichkeit für das Angenehme oder Unangenehme, das in der Geruchswahrnehmung selbst liegt, ja beide stehen vielleicht wechselseitig in umgekehrtem Verhältnisse. Für die Tierwelt springt dies von selbst ins Auge. Der Hund zeichnet sich durch Witterungsvermögen aus; aber so viel Schönes und Menschenähnliches im übrigen von diesem Tiere gerühmt zu werden pflegt, so möchte doch der größte Verehrer desselben schwerlich in Versuchung geraten, seinen Hund mit einem Blumenstrauße zu erfreuen ... Auch der Sinn für Wohlgeruch ist nicht von jeher in der Menschheit vorhanden gewesen. Der Gebrauch des Räucherwerkes beim Opfer gehört (im Gegensatze zu dem jüngeren Jadschurveda) dem Rigveda noch nicht ein. Unter den biblischen Büchern tritt der Sinn für Blumenduft erst in dem etwa 950 v. Chr. geschriebenen Hohenliede hervor. Im Paradiese standen nach der Schilderung der Genesis alle Arten von Bäumen, „die lieblich zum Sehen und gut zum Essen waren“. Das in äthiopischer Übersetzung vorhandene apokryphische Buch Henoch (aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert oder noch etwas später) schildert das Paradies ebenfalls, aber es unterläßt nicht, den herrlichen Duft des Baumes der Erkenntnis sowie anderer Paradiesbäume zu preisen. Daß der Sinn für Wohlgeruch nicht ursprünglich ist, läßt sich auch sprachlich nachweisen, und obwohl es nicht immer geraten sein mag, die Entwickelung des Kindes mit der Entwickelung des Menschengeschlechtes in eine genaue Parallele zu bringen, so ist es doch in diesem Falle lehrreich zu bemerken, wie gleichgültig Kinder für Wohlgeruch, und selbst Mißgeruch, lange Zeit zu bleiben pflegen.

III. Der Naturmensch als Sinnesmensch.

Im allgemeinen sind die psychischen Vorgänge in der Seele des Naturmenschen ihrer Form nach, ja sogar ihrem allgemeinmenschlichen Grundinhalt nach dieselben wie beim Kulturmenschen und verlaufen nach denselben psychologischen Gesetzen. Die elementare Grundlage bilden auch bei ihm sinnliche Empfindungen und damit verknüpfte sinnliche Gefühle. Auch bei ihm verschmelzen die ersteren zu sinnlichen Vorstellungen, die letzteren zu intensiven sinnlichen Gefühlsverbindungen und Affekten, welche zu Willenshandlungen treiben. Auch die psychischen Gebilde hängen bei ihm in derselben gesetzmäßigen Weise zusammen. Die Associationen zwischen den psychischen Gebilden und ihren sie konstituierenden Elementen vollziehen sich nach denselben Gesetzen der Assimilation und Komplikation und treten in den Wiedererkennungs- und Erkennungsprozessen, sowie in den Erinnerungsvorgängen nicht anders hervor als bei dem Kulturmenschen, beziehen sich doch alle diese Associationsvorgänge nicht minder auch auf das tierische Seelenleben. All dieses verbindet also gleichmäßig Tier, Natur- und Kulturmensch. Handelt es sich nun um eine Psychologie des Naturmenschen, so kann es nur darauf ankommen, das hervorzuheben, was den Naturmenschen von dem Tiere einerseits und von dem Kulturmenschen andererseits unterscheidet.

Das Tier kommt, wie wir gezeigt haben (vgl. den 2. Teil der Vergleichenden Seelenkunde des Verf., „Die Psychologie der Tiere und Pflanzen) über eine rein associative Vorstellungsthätigkeit nicht hinaus. Diese bildet aber den Untergrund auch des menschlichen Seelenlebens. Im Naturmenschen nimmt daher diese associative Vorstellungsthätigkeit noch den breitesten Raum ein, wie übrigens in allen niedrigentwickelten Menschen. Darin erhebt sich also der Naturmensch noch nicht über das Tier. Erst dadurch gewinnt er den rein menschlichen Vorsprung, daß auch bei ihm schon die bewußte Apperceptionsfunktion waltet, welche von der sich mechanisch vollziehenden Association wesentlich verschieden ist, und zwar sowohl als die einfache Apperceptionsfunktion der Beziehung und Vergleichung, wie auch als zusammengesetzte Apperceptionsfunktion der Synthese

einerseits, wie der apperceptiven Analyse andererseits, deren beider Thätigkeit sich in der Schöpfung von Phantasiebildern als Nacherzeugungen wirklicher Erlebnisse, sowie in der Auffassung der Übereinstimmungen und Unterschiede der Erfahrungsinhalte geltend macht. Das Vorhandensein der Apperception (gegenüber der bloßen Association, wie sie auch den Tieren zukommt) wird dadurch bewiesen, daß auch den niedrigsten Naturmenschen Sprache und Mythus nicht fehlen. Jene ist ohne Begriffsbildung, dieser ohne produktive Phantasie nicht möglich, d. h. beide setzen die aktive Geistesfunktion der Apperception voraus, deren Walten außer in Sprache und Mythus sich auch, schon auf sehr primitiven Entwickelungsstufen des Kulturmenschen, in rohen, kunstmäßigen Erzeugnissen niederer Art, wie in Geräten und Waffen, und höherer Art, wie in naiven plastischen und poetischen Schöpfungen und nachahmenden dramatischen Darstellungen, besonders der tanzartigen Aufführungen, zu erkennen giebt. Überragt durch seine geistige Apperceptionsfunktion der Naturmensch toto coelo das Tier, so steht er doch hinter dem Kulturmenschen höheren Grades um ein beträchtliches dadurch zurück, daß seine Apperceptionsfunktion nur erst geringfügig entwickelt ist. Die Apperception sowohl als Phantasie- wie als Verstandesthätigkeit bindet sich nämlich in ihrer höheren Entwickelung, die erstere an feste, vorwiegend ästhetische, die letztere an feste, vorwiegend logische Gesetze: sie ist in beiderlei Hinsicht ein strengstens gebundenes und zweckmäßig geregeltes Denken. Eben diese Bindung und zweckmäßige Regelung fehlt dem Geiste des Wilden — erstens herrschen die associativen Prozesse überhaupt noch vor, zweitens leiden die Apperceptionsprozesse noch an schweifender Willkürlichkeit, und machen sich mehr als Phantasterei, denn als Phantasie und Logik geltend. Gegenüber der associativen Vorstellungsthätigkeit, auf welche das Tier allein angewiesen ist, ist der Naturmensch bereits über die Schwelle der Apperceptionsfunktion in das Gebiet der eigentlichen intellektuellen Entwickelung eingetreten, aber eben diese intellektuelle Entwickelung steckt noch in den Kinderschuhen und zeigt die kindlichen Fehler der Phantasterei und der Unlogik.

Durch seine höhere intellektuelle, rein geistige Entwickelung hat aber der Kulturmensch nach und nach seine sinnliche Natur zu zügeln gelernt; er beherrscht seine sinnlichen Ge-

fühle und läßt die Affekte sich nicht zu wilden Ausbrüchen steigern; seine Willenshandlungen sind aus unbewußten Triebhandlungen mehr und mehr zu bewußten Willkür- und Wahlhandlungen geworden; sein Wollen hat sich überhaupt mehr und mehr verinnerlicht, ist überlegter, erwägender, planmäßiger geworden, mit einem Worte: der geistige Mensch ist mehr und mehr an die Stelle des sinnlichen getreten. Da dem Naturmenschen diese höhere intellektuelle Ausbildung abgeht, fehlen ihm auch ihre wohlthätigen Folgen: so steht er noch voll und ganz unter der Herrschaft seiner sinnlichen Gefühle und Affekte, sein Wille erscheint vorzugsweise in Triebhandlungen, seltener schon in Willkür-, fast nie in überlegten Wahlhandlungen; seine Willensvorgänge brechen instinktiv und impulsiv ohne planmäßige Überlegung hervor, seine Affekte gehen sofort in äußere, ihnen entsprechende, meistens brutale Thätigkeiten über.

So ist der Naturmensch zwar kein Tier mehr, sondern Mensch, aber noch kein Geistesmensch, sondern ein Sinnesmensch. Sind auch die Funktionen, Formen und Gesetze geistiger Apperception, wenn auch wenig entwickelt, in ihm, so ist der Stoff, den sie allein zu bearbeiten erhalten, noch das rein Sinnliche: die sinnlichen Empfindungen und die aus ihnen hervorgehenden sinnlichen Vorstellungen, und die mit diesen Empfindungen verknüpften sinnlichen Gefühle und die sich aus ihnen bildenden sinnlichen Affekte und Willensantriebe. Der Wilde bildet auf Grund seiner Apperception schon Begriffe, ohne welche es keine Sprache giebt; aber seine Begriffe sind rein sinnlich-konkreter Natur, noch nicht abstrakt im Sinne rein innerlicher Geistesbegriffe. Dieser **sinnliche Konkretismus** beherrscht sein Denken wie sein Wollen und Handeln. Daraus erklärt sich seine eigentümliche Verstandesthätigkeit und sein sittlicher Zustand, wie es die folgenden Einzelausführungen zeigen werden.

IV. Die sinnlich-konkreten Associations- und Apperceptionsvorgänge im Geistesleben des Naturmenschen.

Aus der dem Naturmenschen eigenen hochgradigen Sinnesschärfe, zumal der drei Fernsinne, folgt unmittelbar seine ausgezeichnet genaue sinnliche Auffassung aller sinnenfälligen Einzel-

heiten der ihn umgebenden Außenwelt und sein vortreffliches Gedächtnis für solche sinnlich-konkreten Eindrücke. Es ist, als ob alle äußerlichen Erscheinungen seinem mit keinen abstrakten Gedanken beschäftigten Gehirne einphotographiert würden. „So bemerkl z. B. LEICHHARDT (Tagebuch einer Landreise in Australien, 1851, S. 102) von den Australiern: sie haben ein äußerst genaues Lokalgedächtnis; eigentümlich gebildete oder gruppierte Bäume, abgebrochene Äste, leichte Unebenheiten des Bodens scheinen sich gleichsam daguerrotypisch ihnen einzuprägen, und dasselbe gilt von einer großen Menge von anderen Einzelheiten, die nur durch möglichst concentrierte Aufmerksamkeit von jenem geübten Reisenden bemerkt werden konnte" (WAITZ, Anthropologie, I, 152). Die Buschmänner sind nicht imstande die Ochsen ihrer Heerde zu zählen; gleichwohl verlieren sie keinen, weil sie jeden einzelnen ganz genau nach seinen besonderen Merkmalen kennen. Diese scharfe sinnliche Wahrnehmung aller konkreten Einzelheiten zeigt sich auch in der Sprache des Wilden und bildet einen Hauptgrund für ihren eigentümlichen Charakter; wir kommen später darauf zurück.

Mit diesem Übermaß sinnlicher Einzelvorstellungen muß sich naturgemäß auch eine Fülle von eigentümlichen simultanen Associationen, sowohl Assimilationen (Verwebungen) als auch Complikationen (Verflechtungen) sinnlicher Empfindungen wie sinnlicher Gefühle verbinden, sodaß in der Seele des Naturmenschen ein wahres Chaos ganz anderer Empfindungs- und Gefühlsgebilde walten muß, als in der Seele des mehr von abstrakten Gedanken bewegten Kulturmenschen. Die polysynthetischen Sprachen der Naturvölker sind eben dadurch charakterisiert, wie wir später sehen weiden, daß sie sich bemühen, all diese sinnlichen und für den Kern des Vorganges unwesentlichen Einzelheiten nebst deren Verwebungen und Verflechtungen zum Ausdruck zu bringen, woraus dann die sesquipedalia verba dieser Sprachen entstehen. Gerade diese ganz eigentümliche, in der Seele des Wilden ungeordnet wogende und mit jedem neuen Sinneseindruck sich ändernde, ja in ihr Gegenteil umschlagende sinnliche Empfindungs- und Gefühlswelt, die von der des entwickelten Menschen sehr verschieden ist, bewirkt, daß beide sich nicht verstehen, daß beide ihre Handlungen gegenseitig ganz verschieden deuten, daß der Kulturmensch den Wilden ebendeshalb leicht verletzt und gegen

sicht aufbringt, und umgekehrt der Wilde von ängstlicher Scheu vor jenem erfüllt wird.

In dem Maße als der Wilde und sein gesamtes Innenleben von sinnlichen Vorstellungen abhängt, wird er von diesen leicht gefesselt, gelenkt und geleitet. Wie Kinder durch jeden äußerlichen Sinneseindruck von ihrem Vorhaben abgebracht und zu entgegengesetzten Gedanken und Handlungen verführt werden, so ist es in höchstem Grade auch bei den Naturvölkern der Fall; der gerade vorliegende Sinneseindruck mit den sich daran knüpfenden Gefühlen giebt in den wichtigsten Lebenslagen die Entscheidung. Daher ist der Wilde wankelmütig, leichtsinnig und veränderlich und schlägt unvermittelt oft ins Gegenteil um, vom Guten ins Böse und vom Bösen ins Gute. Diese Veränderlichkeit haben sich Weiße oft zu Nutze gemacht, indem sie durch fesselnde Sinneseindrücke, wie Schaustellungen oder eigentümliche Grimmassen und Geberden einzelne Wilde, wie ganze Stämme von ihren ursprünglichen Entschlüssen zu ganz entgegengesetzten Handlungen oder zur Unthätigkeit verleitet haben. Bekannt ist die Erzählung von dem gefangenen und bereits zum Marterpfahl verurteilten Weißen, der sich vor seiner Hinrichtung die Gnade ausbittet, noch einmal ein Pferd besteigen zu dürfen und durch seine Reiterkunststücke die Indianer in solches Erstaunen versetzt, daß sie allen Haß vergessen und ihm das Leben schenken.

Bei naiven Menschen ohne bewußt geübte Selbstbeherrschung haben bekanntlich starke Sinneseindrücke sogleich ihnen entsprechende Reflexbewegungen zur Folge. Man braucht Kindern nur mit lebhaften Geberden und ausdrucksvollem Mienenspiel etwas zu erzählen, um sie, ihnen unbewußt, zu ähnlichen Geberden und Mienen zu veranlassen. Der Wilde steht bei der Vorherrschaft der Sinnesempfindungen im höchsten Grade unter dem reflektorischen Zwange, den sie ausüben, und unbewußt ahmt er daher täuschend alle Ausdrucksbewegungen nach, die ihm bei anderen Wesen, Menschen und Tieren, auffällig entgegentreten. „Die Feuerländer oder Pescherähs sprechen nach Darwin die schwierigsten Wörter europäischer Sprachen, die ihnen vorgesagt werden, sogleich nach, und wenn einer der Matrosen zufällig hustete oder niesen mußte, so hustete die ganze Schaar der Wilden auch oder machte das Geräusch des Niesens“ (Archiv für Anthropologie, I. 169). Wilde sind insofern geborene Schau-

spieler, aber sie sind es unbewußt, und man hat oft die Genauigkeit bewundert, mit der sie Stimmen und Bewegungen von Menschen und Tieren nachzumachen verstehen. Diese Nachahmungsgabe zeigt sich auch in ihren Tänzen, die ursprünglich nichts anderes sind als Darstellungen gewisser ihnen interessanter Begebenheiten, wie z. B. der Jagd oder des Krieges. Daß aber diesen ihren Nachahmungen nur unbewußt und reflektorisch wirkende Sinneseindrücke, aber keine über die unmittelbare Sinnlichkeit hinausreichende bewusste Gedankenüberlegung zu Grunde liegt, illustriert gut der folgende Fall. Avé-Lallemand erzählt von seiner Begegnung mit den Botokuden (citiert bei Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1. Aufl. II. 452): „Ich wollte gern einige Wörter von ihnen erfahren, wies auf die Sonne und sagte „Tupan!“ (Was ist dies?). Dann hielt ich ihnen mit dem Tone eines Fragenden meine Hand hin. Ich wollte auf diese Weise den denkenden Menschen in den Botokuden herausfordern, mir zu sagen, wie er Hand in seiner Sprache nenne. Statt dessen kam mir ein gutmütiger Affe entgegen. Ein Botokude zeigte genau, wie ich es selbst gethan hatte, auf die Sonne, hielt mir seine Hand hin mit demselben Ausdrucke des Fragens, wie ich selbst, und sah mich dann mit großer Zufriedenheit an. Und nun mochte ich weiter versuchen, was ich wollte, immer gelang es mir nur, sie Orang-Utang spielen zu machen. Einem Botokuden, der neben mir saß, fühlte ich zählend den Puls. Als ich damit fertig war, nahm er, ganz genau, wie ich gethan, ganz mit derselben Miene, wie ich sie wohl gemacht hatte, meine Hand, legte seine Finger forschend an meine Handwurzel, ließ sie dort eine halbe Minute ernst und beobachtend, ganz wie ein promovierter Doktor, liegen und sah mich dann, nachdem er alles wunderhübsch nachgemacht hatte, mit dem Ausdrucke vollkommener Selbstzufriedenheit an. So schlug mir alles fehl bei ihnen. Je mehr ich mich an die Menschennatur in ihnen wandte, desto mehr trat diese schüchtern und ungeschickt in den Hintergrund wie ein blödes Dorfkind, und desto mehr stieß ich auf die Affennatur und überzeugte mich mit tiefer Wehmut davon, daß es auch zweihändige Affen gäbe“ (Avé-Lallemand, Reise durch Nordbrasilien, S. 295). Auch der folgende Fall ist lehrreich, insofern er bei getreuester sinnlicher Nachahmung einen großen Mangel an weitergehender Überlegung zeigt. In einer kalifornischen Missionsstation war wiederholt ein

Indianer aufgenommen und verpflegt worden. Eines Tages erschien er wieder, stellte sich totkrank und ahmte, um Mitleid zu erregen, einen Sterbenden nach, indem er mit Armen und Beinen um sich schlug und die Zunge weit aus dem Munde herausstreckte. Er erntete damit nur Gelächter, denn da er nie einen Menschen, sondern nur Kühe hatte sterben sehen, so ahmte er genau die Todeszuckungen einer sterbenden Kuh nach. Die Folge war, daß er den Spottnamen „Clemente vacca“, Clemens die Kuh, erhielt (Klemm, Kulturgeschichte, I. 350).

Daß mit der sinnesscharfen Auffassung äußerer Eindrücke nicht blos eine Fülle von stark wirkenden simultanen Associationen verknüpft sind, sondern daß sich auch alle successiven Associationen, d. h. die Vorgänge des Erkennens, Wiedererkennens und Erinnerns, die wir mit dem Gesamtnamen des Gedächtnisses bezeichnen, im Sinnesgebiete bei dem Naturmenschen vorzüglich entwickeln und bewähren, um so mehr, als das Gehirn durch abstrakte Denkvorgänge gar nicht in Anspruch genommen wird, geht schon aus den oben (S. 37) angeführten Beispielen hervor. (Vgl. auch Pechuel-Lösche oben S. 6, Z. 1 u. 2 von unten). Auch bei den höheren Tieren ist ja dies sinnliche Gedächtnis trefflich ausgebildet.

Nicht blos die sich passiv bildenden Associationen, sondern auch die einfachen Apperceptionsfunktionen der Beziehung und Vergleichung, d. h. die bewußte, aktive Geistesthätigkeit des eigentlichen Überlegens und Denkens in seinen einfachsten Grundformen der Beziehung und Vergleichung macht sich, wenigstens bei etwas fortgeschritteneren Individuen, in der Seele des Naturmenschen hinsichtlich des konkreten Sinnesgebietes zweifellos stark bemerkbar, so schwach es damit auf abstrakterem Gebiete auch bestellt sein mag. Ein gutes Beispiel dafür, Domenech nacherzählt, entnehme ich dem Archiv für Anthropologie, I. 168: „Einem Indianer wurde sein Wild in der Hütte gestohlen, er suchte sogleich nach dem Diebe und sagte“: „ich weiß, daß der Dieb ein kleiner Mann ist, weil er Steine aufgeschichtet hat, um den Ort erreichen zu können, wo ich mein Wild aufgehängt hatte; ich weiß, daß es ein Greis ist, weil ich beim Verfolgen seiner Spur im Walde gesehen, daß er nur sehr kleine Schritte machte, und ich weiß, daß es ein Weißer ist, weil er beim Gehen seine Füße auswärts wendete, was gegen den Gebrauch des Indianers ist; ich weiß, daß sein Gewehr kurz ist, durch das Merkmal,

welches die Mündung des Laufes an der Rinde des Baumes hinterlassen hat, an den es angelehnt war; ich weiß aus den Spuren der Tatzen, daß sein Hund klein ist, und aus der Spur, die er hinterließ, als er sich auf den Sand setzte, während sein Herr daß Wild stahl, daß er kurzschwänzig ist. Es war also ein kleiner, alter Mann von dem Stamme der Weißen, mit einer kurzen Flinte bewaffnet und von einem kleinen kurszchwänzigen Hund begleitet." „Würde bei uns ein gemeiner Mann so fein beobachten und schließen?" fügt der Verfasser des Aufsatzes, SCHAAFFAUSEN, hinzu. In ähnlicher Weise sagt WAITZ (Anthropologie, I. 152): „In der Regel trifft bei ihnen die Schärfe der sinnlichen Wahrnehmungen mit einer äußerst feinen Deutung und geschickten Benutzung derselben zusammen, z. B. bei Aufspürung des Wildes oder des Feindes. Beides steht miteinander im nächsten Zusammenhange, doch muß man sich hüten, es zu verwechseln. Da nämlich die ganze Existenz des Naturmenschen in so vielen Fällen vom Gebrauch seiner Sinne allein abhängt, ist er auf jede sinnliche Einzelheit höchst aufmerksam, die mit einem seiner Interessen in Beziehung steht, faßt sie möglichst genau auf und bemüht sich, sie richtig mit anderen zu kombinieren und zu deuten, obwohl diese Kombination [= apperceptive Funktion der Beziehung und Vergleichung] selbst eine wesentlich andere Thätigkeit ist als die ursprüngliche Auffassung [Perception und sinnliche Association]. Ähnlicher Scharfsinn im Auffinden und Deuten auch der unbedeutendsten Spuren, wie die Hottentotten zeigen, wird auch den holländischen Bauern am Kap nachgerühmt (KRETZSCHMAR, Südafrikanische Skizzen, 1853, S. 327). Von den Wüstenarabern, welche bestimmte Gegenstände in viel bedeutenderer Ferne zu erkennen vermögen als die Europäer, werden viel interessante Beispiele dieser Art erzählt .... Die Fußspuren einzelner Tiere oder Menschen wußten sie auf ungepflasterten Wegen unter Tausenden mit Sicherheit zu verfolgen. Die Mischlinge leisten Ähnliches hierin wie die reinen Naturvölker selbst: Die Gauchos in Südamerika erlangen in der Deutung der Spuren dieselbe Virtuosität wie die reinen Indianer."

Daß wir auf Grund unserer an sich lediglich formalen Apperceptionsfunktion der Beziehung und Vergleichung subjektiv Vorstellungen (Dinge, Erscheinungen) miteinander in Beziehung setzen können, die objektiv und an sich nicht miteinander in Be-

ziehung stehen, ist bekanntlich die Quelle alles Irrtums sowohl in der Wissenschaft wie im gewöhnlichen Leben. Welche Vorstellungen die Apperceptionsfunktion miteinander in Verbindung setzt, hängt in hohem Grade einerseits von unserem Willen, d. h. unseren persönlichen Interessen, Trieben, Begierden und Leidenschaften, andererseits von der Zahl unserer Vorstellungen ab. Der Religiöse führt eine Natur- oder geschichtliche Erscheinung sogleich auf Gott zurück, während der Physiker und Historiker sie auf ihre natürlichen physikalischen und geschichtlichen Ursachen zurückbezieht. Wer über eine sehr große Zahl von Vorstellungen verfügt, wird, da er mehr Vorstellungen aufeinander beziehen kann, weniger leicht irren, als der, dem nur sehr wenige Vorstellungen zu Gebote stehen. So wird der Unterrichtete dem Ungebildeten gegenüber stets im Vorteil sein. Es kann also nicht im geringsten Wunder nehmen, wenn der Naturmensch die apperceptive Beziehung und Vergleichung unkritisch auf Erscheinungen anwendet, die wir sogleich als nicht im Zusammenhang stehend beurteilen. So hielten Neger die weißbeschwingten Schiffe der Portugiesen, als diese zuerst die Küstengewässer des atlantischen Ozeans durchfurchten, für aus den Wolken herabgestiegene Riesenvögel. Die Neger hatten nie ein großes Schiff gesehen; durch ihre weißen Segel und ihre leichte Bewegung waren die Fahrzeuge großen Vögeln ähnlich. So wurde die neue Vorstellung naturgemäs mit der geläufigen des Vogels in Beziehung und Vergleichung gesetzt. Apacheindianer meinten, daß das Metall der grünlichen Bronzepfeilspitzen, die sie von den Weißen erhalten hatten, durch Zusammenschmelzen von Kupfer mit grünen Blättern hergestellt würde.

Welche Vorstellungen von den Wilden miteinander in Beziehung gesetzt werden, hängt meistens rein vom Zufall ab, von dem zufälligen Zusammentreffen zweier Dinge in Zeit und Raum; die Bedingung, daß sie von ihm aufeinander bezogen werden, ist dabei allerdings, daß sie sein Interesse überhaupt auf sich ziehen, daß sie sich also irgendwie mit seinen gerade in ihm herrschenden Vorstellungen und Gefühlen und seinem äußeren Erleben berühren. Ein Neger wollte sich mit seiner Familie in ein dänisches Fort retten, um einem herandringenden grausamen Feinde zu entgehen. Als er Morgens seine Hütte verließ, trat er so stark auf einen Stein, daß er heftige Schmerzen empfand. Sogleich

hob er den Stein auf und betrachtete ihn, nachdem die Flucht geglückt war, von nun an als seinen Retter und Fetisch. Daß diese falsche Kausalbeziehung in der Entstehung des Fetischismus eine maßgebende Rolle neben anderen Bedingungen spielt, wird noch im dritten Buche dieses Werkes eingehend gezeigt werden. Als die Jakuten gerade während des Ausbruchs der Pocken zum ersten Male ein Kameel erblickten, setzten sie Pocken und Kameel miteinander in Beziehung und betrachteten das Kameel als die Ursache der Krankheit und als eine feindliche Gottheit. Ein Kaffer schlug von dem Anker eines gestrandeten Schiffes ein Stück ab und starb bald darauf. Seine Landsleute brachten natürlich beides in ursächliche Verbindung. Bei der dem Naturmenschen eigenen anthropopathischen Auffassung der Dinge sahen sie in dem ihnen unbekannten und daher unheimlichen Anker ein innerlich lebendiges Wesen, das, durch die Handlung des Kaffern verletzt und beleidigt, ihn getötet habe. Um den Anker zu versöhnen, verehrten sie ihn wie einen Fetisch und grüßten ihn im Vorübergehen.

Wenn Naturmenschen, wie diese Beispiele lehren, verschiedene Erscheinungen ursächlich aufeinander beziehen, so ist es entschieden falsch zu sagen, wie Max Friedmann[1] es thut, die unseren Kindern so geläufigen Kausalitäts- (warum?) Fragen seien dem Wilden ganz fremd. Wenn die Jakuten die Pocken auf das Kameel und die Kaffern den Tod ihres Genossen auf den Anker als Ursache zurückführen, so beweist das, daß sie nach einer Ursache forschen, d. h. sich die Kausalitätsfrage des Warum stellen, und widerlegt die Ansicht Friedmanns, daß die Kausalitätsfrage erst eine moderne Denkform sei. Die Kausalitätsfrage ist die Wirkung der im menschlichen Geiste sich bethätigenden Apperceptionsfunktion und, wie diese, von ihm unabtrennbar. Ohne die Apperceptionsfunktion der Beziehung oder, was dasselbe sagt, ohne Kausalitätsbeziehung oder Kausalfrage, die sich ja nicht in Worte zu kleiden braucht, wäre eine menschliche höhere Geistesentwickelung überhaupt unmöglich gewesen, und deshalb tritt sie auch schon bei den niedrigsten Menschen hervor,

---

[1] Max Friedmann, „Über die Entwickelung des Urteils bei Naturvölkern" in den Berichten des dritten internationalen Kongresses für Psychologie in München. 1897. S. 432.

so beschränkt und unkritisch ihr Gebrauch auch sein mag (vgl. darüber oben S. 42).

Die zusammgesetzten Apperceptionsfunktionen der Synthese und Analyse, die in Wahrheit nichts anderes sind, als eine vielfache Verbindung und wiederholte Bethätigung der einfachen apperceptiven Beziehung und Vergleichung, tritt bei den Naturvölkern ohne Zweifel in all den Gebilden hervor, in denen der Naturmensch eine schöpferische Thätigkeit beweist, also zunächst und vor allem in seiner Sprache; dann in all seinen Phantasieerzeugnissen, in seinen Mythen, Sagen, Märchen, Liedern und endlich in seinen Kunstprodukten, so roh sie noch sein mögen. Kommt übrigens diese höhere Geistesthätigkeit nicht allen Kulturmenschen in gleichem Maße zu, sondern bilden auch hier die wenigen aktiven Geister die Ausnahme unter den vielen mechanischen und passiven Köpfen, so gilt dieses erst recht von den noch auf niedriger Entwickelungsstufe verharrenden Naturmenschen. Und doch muß sich auch hier bei einzelnen, besonders gut veranlagten Individuen die zusammengesetzte Apperceptionsfunktion der Synthese und Analyse ohne Zweifel geltend machen und gemacht haben, d. h. es muß auch hier vereinzelte Talente, ja Genies (diese Begriffe natürlich stets relativ im Verhältnis zu der Geistesentwickelung ihrer Genossen gemeint) geben und gegeben haben. Woher wären denn sonst die Mythen und rohen Kunstgebilde entstanden, die wir bei den Naturvölkern finden? Ja, wie wäre sonst überhaupt die geistige Höherentwicklung der Menschheit aus den niedrigsten Stufen der Wildheit möglich gewesen, wenn nicht einzelne tüchtigere Geister, von neuen Gedanken bewegt, vorangegangen wären und Bahn gebrochen hätten? Man darf natürlich nicht die kritische Schärfe des heutigen wissenschaftlichen Denkens oder die verwickelten Formen und Gesetze des heutigen künstlerischen Schaffens in jenen ersten Anfängen suchen; aber wenn man erwägt, wie weit z. B. eine mittelalterliche Scholastik und Kunst noch von diesem unserem heutigen Standpunkte entfernt waren, wie viel Unkritik und Phantasterei noch vor einem halben Jahrtausend in den damals besten Köpfen Europas herrschte, so wird man deshalb, weil die zusammengesetzte Apperceptionsfunktion bei den Wilden noch von so viel Unlogik und Phantasterei überwuchert ist, ihr Dasein und ihre Wirksamkeit doch nicht leugnen dürfen.

Von größter Bedeutung ist es aber, und deshalb mit Nachdruck hervorzuheben, daß die gesamte associative und apperceptive Geistesthätigkeit des Naturmenschen sich fast nur auf das konkrete Gebiet der sinnlichen Vorstellungen bezieht. Hier entfalten jene Funktionen eine vielfach sehr bedeutende Stärke; sie erweisen sich jedoch schwach und hinfällig, gerade wie bei unseren Kindern, sobald es sich um abstrakte Begriffe handelt, wie wir im Folgenden zeigen werden.

V. Die begrifflich-abstrakten Associations- und Apperceptionsvorgänge im Geistesleben des Naturmenschen.

1. Einleitung.

So stark der Wilde im sinnlichen Vorstellen ist, so schwach erweist er sich im begrifflich-abstrakten Denken, darin stimmen alle Beobachter überein. So heißt es bei Spix und Martius (citiert bei Pott, Zählmethode etc. S. 3 Anm.): „Leider ist es bei dem Mangel an Übung des Geistes des Indianers sehr schwierig über seine Sprachen genügende Auskunft zu erhalten. Kaum hat man angefangen, ihn darüber auszufragen, so wird er ungeduldig, klagt über Kopfweh und zeigt, daß er diese Anstrengung nicht auszuhalten vermöge.“ Ähnlich sagt Dobritzhofer (citiert bei Lubbock, Origin of civilisation, p. 402): „Wenn die Abiponen nicht im stande sind, etwas auf den ersten Blick zu verstehen, so werden sie bald müde, es weiter zu prüfen und rufen: orqueenàm = Was ist es denn? Die Guaranis waren manchmal völlig verwirrt, dann falteten sie die Stirn und riefen: tupâ oiquaà = Gott weiß, was es ist. Da sie so geringe Verstandeskräfte besitzen und so wenig Neigung haben dieselben anzustrengen, so ist es kein Wunder, daß sie weder fähig noch willens sind, über etwas nachzudenken“ (vgl. oben S. 5—7 und das Beispiel der Botokuden S. 39). Diese Schwäche im abstrakten Denken zeigt sich nun auf all den Gebieten, welche der Menschengeist selbst erzeugt, d. h. in allen sog. Formalien. Die Realien umfassen die Vorstellungen und Vorstellungsgebiete, deren Bestandteile nur durch Sinneswahrnehmungen von außen gegeben werden, die also der Mensch nicht aktiv schafft, sondern passiv

empfängt. Die Realien umfassen also das ganze Gebiet der äußeren Naturerscheinungen, den Menschen, insofern er zur Natur gehört, und seine Geschichte inbegriffen. Diesem dem Menschen von außen gegebenen sinnlichen Vorstellungsstoff steht aber das gegenüber, was der menschliche Geist vermittelst seiner ihm angeborenen Apperceptionsfunktionen und den mit diesen unmittelbar gegebenen logischen Denkgesetzen selbst erzeugt, nämlich die Formen, durch welche er den von außen empfangenen Vorstellungsstoff auffaßt, bearbeitet, ordnet und sich verständlich macht: einerseits die Zahlen und Maße, andererseits die Sprache. Die Natur giebt uns wohl Licht und Wärme, Farben und Klänge u. s. w., aber keine Zahlen und Maße und keine Worte. Alle diese macht der Mensch selbst — diese Formalien sind das Werk seiner apperceptiven Synthese, ebenso wie übrigens auch alle Kunstschöpfungen, welche der Mensch hervorbringt, indem er einem bestimmten Stoffe, der ihm von außen gegeben ist, nach seinen Zwecken eine gewisse, von ihm beliebte Form verleiht. Empfangen ist leichter als Erzeugen, sich Passivverhalten leichter als Aktivsein. Wohl empfängt der Wilde mit Leichtigkeit die Sinneseindrücke, welche die Außenwelt ihm liefert, und weiß sich praktisch zweckmäßig mit ihnen abzufinden — aber noch sehr schwer wird es ihm, rein innerliche Geistesgebilde hervorzubringen und zu gebrauchen, wie die reinen Formalien der Zahlen und Maße und die Begriffen entsprechenden sprachlich-formalen Zeichen der Wörter. Gerade die außerordentlich spärliche Entwickelung des Naturmenschen in den formalen Gebieten der Mathematik und der Sprache, dazu aber auch im ästhetisch-formalen Gebiete der Künste beweist schlagend, wie weit er noch in allen begrifflichen und abstrakten Associations- und Apperceptionsvorgängen von dem Kulturmenschen absteht und hinter ihm zurückgeblieben ist.

2. Das Zählen der Naturvölker.

Die Zahl ist kein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, sondern ein Erzeugnis des menschlichen Geistes. Nirgends zeigt uns die Natur eine 5. Der Mensch faßt mehrere Bäume zu einer einheitlichen Gruppe zusammen und bezeichnet sie mit der an sich abstrakten und auf alle möglichen Gegenstände anwendbaren Zahl 5. Die Zahl ist also das Erzeugnis der

synthetischen Thätigkeit des Geistes und ein sehr abstraktes Gebilde, insofern in ihr von allem konkreten Inhalt der besonderen Dinge abgesehen und nur gesagt wird, wie vielmal irgend ein Gegenstand sich wiederholt. Das ist also ein wesentliches Merkmal des eigentlichen Zählens, daß der Zählende die abstrakte Fähigkeit besitzt, von der Natur der gezählten Dinge ganz absehen und die Zahl auf alle noch so verschiedenen Dinge anwenden zu können. Die Bedeutung und der Sinn der Zahl wird daher auch von unseren Kindern nur sehr allmählich erfaßt. Ein kluges kleines Mädchen, das ich in dieser Beziehung beobachtete und in anschaulichster Weise belehrte, indem ich ihm Äpfel und andere Gegenstände vorlegte und sagte: „1 Apfel und noch 1 Apfel sind 2 Äpfel“ u. s. w., war über zwei Jahre alt, ehe sie die Zahl 2 begriff, d. h. selbständig die Zahl 2 auch auf Puppen u. s. w. anwandte, indem sie von sich aus urteilte: „Dies sind 2 Puppen.“ Es dauerte bis zu 2 Jahren und 4 bis 5 Monaten, ehe sie die 3 begriff. Als sie 2 Jahre und 6 Monate weniger 10 Tage alt war, hatte sie aber die 4 noch nicht in ihrer Gewalt. Auch die taube, stumme und blinde Laura Bridgman, deren psychische Entwickelung viel Licht auf die Erscheinungen primitiver Geisteszustände wirft, begriff nicht die abstrakte und auf alle möglichen konkreten Gegenstände anwendbare Bedeutung der Zahlen, sondern betrachtete jedes Rechenexempel als eine konkrete, sie selbst unmittelbar betreffende Thatsache. Wenn ihr Lehrer sie fragte: „Wenn Du ein Faß Apfelwein für vier Thaler kaufen kannst, wie viel kannst du dann für einen Thaler kaufen?“ so antwortete sie ganz einfach: „Für Apfelwein kann ich nicht viel geben, weil er sauer ist“ (Tylor, Anfänge der Kultur, I. 408).

So erklärt es sich denn und beweist zugleich, wie gering noch die Fähigkeit, abstrakt zu denken, bei den Wilden entwickelt ist, daß die Buschmänner nach Lichtenstein und die brasilianischen Waldindianer nach Spix und Martius nur bis 2 zählen können. Die Botokuden haben überhaupt nur zwei Zahlwörter: für 1 sagen sie „mokenam“, für 2 und alles, was darüber ist, „muhu“ = viel. Bis 3 zählen nach Spix und Martius die Coroados in Brasilien und zwar an den Fingergelenken. Für mehr als 3 gebrauchen sie das eine unbestimmte Menge bezeichnende Wort „mony“. Die Damaras in Afrika haben nach Galton Zahlwörter nur bis 3. Bei 4 greifen sie zu den Fingern bis 5. Über 5 zählen sie nicht

mehr, weil die Finger der einen Hand bereits verbraucht sind, die andere Hand zum Greifen dient und eine dritte Hand fehlt. Trotzdem sie nicht weiter zählen können, verlieren sie selten einen Ochsen aus der Herde, da sie jedes Tier von Angesicht zu Angesicht kennen. Der Tauschhandel wird in der Art betrieben, daß, wenn z. B. für ein Schaf 2 Stangen Tabak bezahlt werden, dem Damara zwei Stangen Tabak gegeben und darauf ein Schaf weggetrieben wird, und sich dies so viele Male wiederholt, als die Zahl der zu kaufenden Schafe beträgt. Wenn für eine Kuh 10 Stangen Tabak bezahlt werden sollen, so wird auf jeden der auf dem Boden ausgespreizten Finger des Herdenbesitzers 1 Stange Tabak gelegt und darauf eine Kuh weggetrieben, und dies wiederholt sich ebenfalls so viele Male, als die Zahl der zu kaufenden Kühe groß ist.[1]

Die Grundzahl in unserem Dezimalsystem ist 10. Wir haben aber bereits in der Schule in den ersten Arithmetikstunden gelernt, daß man auch jede andere Zahl als Grundzahl gebrauchen könne, und haben übungsweise solche andere Zahlsysteme, mit der 2 als Grundzahl anfangend, ausgearbeitet. Daß aber solche anderen Systeme in Wirklichkeit existierten, wußten wir damals noch nicht. Und doch ist es so! Natürlich, je kleiner die Grundzahl ist, um so weniger umfassend gestaltet sich das darauf begründete Zahlensystem, um so weniger wird noch gezählt und kann überhaupt gezählt werden — und so sind denn solche auf kleiner Grundzahl erbauten Zahlensysteme stets ein Beweis für das noch sehr mangelhaft entwickelte abstrakte Denken der Menschen, welche sich dieses Systems bedienen. In Australien herrscht vorzugsweise das Zweiersystem (Dualsystem). Die Kap-Yorker zählen

1 = netat,
2 = naes,
3 = naes-netat = zwei-eins,
4 = naes-naes = zwei-zwei,

---

[1] Vgl. zu diesen Angaben wie zu allen folgenden insbesondere A. F. Pott, Die quinäre und vigesimale Zählmethode bei Völkern aller Weltteile, Halle 1847; Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, Deutsche Ausgabe, Leipzig, 1873, Bd. II. Kap. VII; L. Geiger, Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft, Stuttgart 1872, Bd. II. S. 227ff.; Lubbock, Origin of civilisation und Prehistoric times an verschiedenen Stellen; ebenso Klemm, Kulturgeschichte, ferner Hermann Schubert, Zählen und Zahl, Hamburg 1887.

5 = naes-naes-netat = zwei-zwei-eins,
6 = naes-naes-naes = zwei-zwei-zwei.

Das Verfahren ist also ein rein additives. Dasselbe berichtet von der Steinen über die am Xingu, einem rechten Nebenfluß des Amazonenstroms, wohnenden Bacaïri; diese besitzen Zahlwörter auch nur für 1 und 2; 3 bezeichnen sie dann als „1 und 2", 4 als „2 und 2", 5 als „1 und 2 und 2", 6 als „2 und 2 und 2"; vor höheren Zahlen aber, sagt der Forscher, hätten die Xingu einen so gewaltigen Respekt, daß sie, sich in die Haare fassend, dieselben für unzählbar groß erklärten. Sie verfügen also auch nur über ein rein additives Zweiersystem.

Außer dem Zweier- zeigt sich in Australien auch das Dreier- (Trial-)system. So hat das australische Kamilaroi Wörter für 1, 2, 3 und bildet davon weiter zwei-zwei = 4, zwei-drei = 5, drei-drei = 6. Die Stämme am Unter-Murray haben Zahlwörter nur für 1 = ryup und für 2 = politi. Doch zählen sie in eigentümlicher Weise durch Zuhilfenahme der Hand weiter, indem sie 5 = ryup murnangin = eine Hand, 10 = politi murnangin = zwei Hände nennen.

Hier zeigt sich schon der Übergang zum Handsystem, d. h. der Ursprung des Fünfer- (Quinar-)systems, dessen eigentlicher Boden Afrika ist. Die Fünffingrigkeit der Hand ist der Grund dafür, daß die Fünf zur Basis des Zahlensystems erhoben ist. So heißt bei den Felops

1 = Enory,
2 = Sikaba oder Cucaba,
3 = Sisaji,
4 = Sibakir,
5 = Futuk,
6 = Futuk Enory = fünf-eins,
7 = Futuk Cucaba = fünf-zwei,
8 = Futuk Sisaji = fünf-drei,
9 = Futuk Sibakir = fünf-vier,
10 = Sibankonyem.

Die Jallonka zählen:

1 = Kidding,
2 = Fidding,
3 = Sarra,
4 = Nani,

5 = Sulu,
6 = Seni,
7 = Sulu ma Fidding = 5 + 2,
8 = Sulu ma Sarra = 5 + 3,
9 = Sulu ma Nani = 5 + 4,
10 = Nuff.

In der Praxis des Handels macht sich dies Fünfersystem z. B. darin bemerkbar, daß das afrikanische Gummi stets in Rollen von je fünf unter einander zusammenhängenden Kugeln verkauft wird.

Es ist klar, daß diese Zahlensysteme mit kleiner Grundzahl nicht mehr ausreichen, sobald es sich um die Bezeichnung größerer Mengen handelt. Hinsichtlich dieser letzteren sind denn auch die Angaben des Wilden ganz ungenau, wie er sich denn überhaupt sehr ungern der anstrengenden Mühe des Zählens unterzieht. Dobritzhofer berichtet von den Abiponen: „Wenn ihrer etliche von den Feldern, wo sie entweder einige Waldpferde gefangen oder schon zahm gemachte Anderen entwendet haben, nach Hause zurückkehren, so wird kein Abiponer die Ankömmlinge fragen: Wie viel Pferde habt ihr nach Hause gebracht? sondern: Wie viel Raum nehmen die Pferde ein, die ihr nach Hause gebracht habt? Diese werden nun hierauf antworten: Wenn wir unsere Pferde alle in eine Reihe hin zusammenstellten, so würden sie diesen Platz ganz einnehmen, oder: sie reichen von diesem Wald an bis zu dem Ufer des Flusses. An einer solchen Antwort genügt allen, weil sie daraus auf die Menge Pferde einen Schluß machen können, wenn sie gleich deren eigentliche Anzahl nicht wissen. — Bisweilen nehmen sie einen Haufen Gras oder Sand in die Hände, weisen selben den Fragenden und glauben ihnen dadurch von der übergroßen Menge der Dinge, worüber man sie fragt, einen hinlänglichen Begriff gegeben zu haben. Allein man darf den Abiponern niemals weniger trauen, als wenn von Zahlen die Rede ist. Sie sind nicht bloß des Rechnens unkundig, sondern auch abgesagte Feinde desselben. Ihr Gedächtnis ist ihnen fast immer ungetreu. Beim Zählen haben sie unausstehlich lange Weile. Um also beim Fragen über Zahlen der Antwort wegen nicht lange in Verlegenheit zu sein, heben sie von ihren Fingern, soviel sie wollen, nach Gutdünken, in die Höhe, und betrügen also bald sich selbst, bald den, welcher sie fragt. Oft rufen sie, wenn die

Zahl über 3 geht, des Fingeraufhebens überdrüssig: Pop = viele! oder: Chic legyekalipi = unzählige! aus. Einst langte im Flecken eine Rotte von 10 Mann Soldaten an. Sogleich schrie das von allen Seiten zusammengelaufene Volk: Yoaliripì (d. h. sehr viele Männer) — latenk naũeretope = überaus viele Leute kommen!" — „An Ordnungszahlen leiden sie noch größeren Mangel. Über das Erste können sie nicht hinauszählen. Era nàmachit = der erste. Die 10 Gebote mußten wir ihnen auf folgende Art vortragen. Das erste Gebot = Era namachít. Da sie das 2., 3., 4. u. s. w. in ihrer Sprache nicht mehr ausdrücken können, so setzten wir statt dieser Zahlen vor jedwedem der folgenden Gebote: cat láhana, cat láhana etc. = und ein anderes, und wieder ein anderes u. s. w. Doch haben sie ein Wort, den vorhergehenden und den folgenden damit zu bezeichnen. Enàm cahèk = der vorausgeht. Jñagehek = der am letzten kommt. — Einteilende Wörter haben sie nicht mehr als zwei: Jnitarapè = einzeln, iñoakatapè = zwei und zwei, und nun stehen die Ochsen am Berge. — Ekatarapèk = einmal; liñoakayahàt = zweimal; kañeken bisweilen. — Hierin besteht die ganze Rechenkunst der Abiponer, und auch ihr ganzer Zahlenvorrat". . . . „Da aber das Zählen sowohl im gemeinen Leben von vielfältigem Nutzen, im Beichtstuhle aber, um eine vollständige Beichte abzulegen, schlechterdings unentbehrlich ist, so wurden die Indianer bei dem öffentlichen katechetischen Unterricht in der Kirche täglich auf spanisch zählen gelehrt. An Sonntagen pflegte das ganze Volk mit lauter Stimme von 1 bis 1000 spanisch zu zählen. Allein wir wuschen an einem Mohren. Die meisten lernten eher die Musik, die Malerei und Bildhauerei, als die Zahlenlehre, denn wenn sie gleich alle Zahlen auf spanisch aussprechen können, so irren sie sich doch leicht im Zählen, so daß man ihnen hierin nur sehr selten trauen darf." Wir führen aus Dobritzhofers Bericht noch folgende charakteristische Stelle an: „Fragt man einen Abiponer über eine kleine Anzahl Dinge, so antwortet er mit aufgehobenen Fingern: Leyer irì = Sieh! so viel sind es. Wenn ihm daran liegt, die Zahl genau zu bestimmen, so zeigt er die Finger der Hand und die Zehen an den Füßen, und, wenn sie alle zusammen einmal genommen nicht zureichen, etliche Male demjenigen, der ihn fragt. Daher bedeuten: Hanàmhegem die Finger einer Hand: fünf; Lanàmrihegem die Finger von beiden Händen: zehn; Lanàmrihegem cat

Gracherhaka anámichirihegèm die Finger und Zehen von beiden Händen und Füßen: zwanzig."

In diesem letzteren Bericht Dobritzhofers tritt uns schon das Hand- und Fußsystem, d. h. das Zwanziger- (Vigesimal-) system entgegen, welches dem Zehner- oder Denar- oder Dezimalsystem entwickelungsgeschichtlich offenbar vorausgegangen ist. Es ist ohne weiteres begreiflich, daß, sowie der Mensch sich der fünf Finger seiner Hand zum Zählen bediente, er im unbeschuhten Naturzustande auch die Fußzehen zu Hülfe nahm, wenn die Finger zur Bezeichnung der Menge nicht mehr ausreichen wollten. Es ist weiter ebenso begreiflich, daß, sowie durch die Fünffingrigkeit der Hand die Fünf sich ihm als eine von Natur gegebene Grundzahl anbot, sich ihm bei weiterer Ausdehnung seines Zählens die Zwanzigzahl der Finger und Zehen als eine neue, von Natur gegebene höhere Einheit und somit als Basis für ein bereits erweitertes Zahlensystem von selbst aufdrängen mußte. Nach Lubbock, Origin of civilisation (p. 337) sagen die Zamuca- und Muysca-Indianer für 5 „Hand zu Ende", für 6 „eins der andern Hand", für 10 „zwei Hände zu Ende" oder quicha = Fuß, für 11 „Fuß-eins", 12 „Fuß-zwei", 13 „Fuß-drei" u. s. w., für 20 „Füße zu Ende" oder „Mann". Über die Grönländer berichtet Cranz: „Ihre Numeration geht nicht weit, und bei ihnen trifft das Sprichwort zu, daß sie kaum fünf zählen können, weil sie nach den 5 Fingern rechnen und hernach die Zehen an den Füßen zu Hilfe nehmen, und so mit Mühe 20 herausbringen. Z. E. Attausek Eins, Arlaek Zwei, Pingajuak Drei, Sissamat Vier, Tellimat Fünf. — Dann fangen sie bei der anderen Hand an, zeigen zugleich mit den Fingern und nennen Sechs Arbennek; die übrigen bis Zehn heißen wie Zwei, Drei, Vier, Fünf. Die elfte Zahl nennen sie Arkanget und die sechzehnte Arbarsanget, und diese Zehner zählen sie nach den Zehen. So drücken sie sich bis 21 aus. Statt 20 sagen sie wohl auch ein Mensch, nämlich alle Finger an Händen und Füßen, und zählen hernach so viel Finger zu, als über die Zahl ist. Folglich sagen sie statt 100 = 5 Menschen. Die meisten sagen, wenn es über 20 geht: „Es ist unzählig." Die Tamanaken am Orinoco zählen:

5 = amgnaitòne = ganze Hand,
6 = itacono amgna-ponà tevinitpe = eines der anderen Hand,
10 = amgna aceponare = die beiden Hände,

11 = puitta-ponà-tevinitpe = eins am Fuße,
15 = iptaitonè = ganzer Fuß,
16 = itaconò puitta-ponà tevinitpe = eins am anderen Fuße,
20 = tevin itòto = ein Mann,
21 = itaconò itòto jamgnar-bonà tevinitpe = eins an den Händen des anderen Mannes,
40 = acciachè itòto = zwei Männer.

Bei den verwandten Arauken heißt
20 = abba luku = ein Mensch,
21 = abba luku abba tadiaku = ein Mensch einer mehr.

Auf den 60 Meilen östlich von Neucaledonien liegenden Loyalty-Inseln heißt:
20 = Sa re ngome = ein Mensch,
40 = Rewe re ngome = zwei Menschen,
38 = Sa re gnome ne ome re rue tubenine sedongo ne tini = ein Mensch und beide Seiten fünf und drei.

Wie umständlich und schwierig das Zählen für den Wilden sein muß, wenn er sich statt unseres kurzen „achtunddreißig" eines solchen Wortungeheuers, wie des eben angeführten, bedienen muß, liegt auf der Hand, und es ist begreiflich, daß bei den Bassuto „das Zählen eine für den Eingeborenen fast riesenhafte Sache ist; wenn es mehrere Zehner giebt, bedarf es bei ihnen eines zweiten, und eines dritten Mannes, wenn es mehr als 100 zu zählen giebt."

Auch in unseren modernen Kultursprachen finden sich noch zahlreiche Überbleibsel früherer primitiver Zählmethoden vor. Wenn bei den Bassuto 8 durch „e robileng meno e le meli", d. h. gebogen sind zwei Finger (von zehn) ausgedrückt wird, so liegt dieselbe Bedeutung (nach Geiger, Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft, II, 239) unserem mit dem lateinischen octo und dem griechischen *ὀκτώ* verwandten Zahlwort „acht" zu Grunde. Das deutsche „Fünf" führt sich auf das griechische *πέντε*, persische pendje und das Sanskritwort pentscha zurück, welches „Hand" bedeutet. Die römischen Zahlzeichen zeigen deutlich das ihnen zugrunde liegende Fünfersystem: I, II, III, IIII, V, welches letztere lediglich das abgekürzte Bild der gespreizten 5 Finger der Hand darstellt, während X das zusammengefügte Doppelbild beider Hände bedeutet. Die Zahlen IV, IX sind durch Subtraktion von V und Doppelfünf, die Zahlen

VI, VII, VIII, XI, XII ... XVI durch Addition zu V und Doppelfünf gebildet. Eine Stiege Garben meint in Norddeutschland 20 Garben, ein Schock $3 \times 20 = 60$. Im Englischen bedeutet score 20 und man zählt threescore 60, fourscore 80. Im Französischen wird über soixante 60 die Dezimalreihe verlassen und das alte Zwanzigersystem angewendet, soixante-dix-neuf 79, quatre-vingts 80, quatre-vingt-dix 90, quatre-vingt-dix-neuf 99; auch finden sich Ausdrücke wie six-vingts, sept-vingts, huit-vingts für 120, 140, 160. Im südlichen Norwegen sagt man für 50 halvtredsindstyve = das dritte halb zwanzig, für 60 tredsindstyve = das dritte zwanzig, für 70 halvfjerdsindstyve = das vierte halb zwanzig, für 80 firsindstyve = das vierte zwanzig, für 90 halvfemsindstyve = das fünfte halb zwanzig. Die Unbeholfenheit dieser vigesimalen Zählmethode erscheint z. B. in dem gälischen aon deug is da fhichead = ein Zehn und zwei zwanzige = 51, oder in dem walisischen unarbymtheg ar ugain = ein und fünfzehn über zwanzig = 36, oder in dem bretonischen unnek ha tri-ugent = elf und drei Zwanzige = 71.

Wir bemerkten schon oben (S. 32), daß viele Ausdrücke, die später rein geistig genommen werden, ursprünglich nur auf ganz sinnliche Empfindungen bezogen wurden. So hat sich auch unser jetzt so abstraktes Zählen und Rechnen ursprünglich nur mit Hülfe der sinnlichen Anschauung der Finger und Zehen und an dieser entwickelt, und es ist daher anatomisch begründet, daß wir uns jetzt des Dezimalsystems bedienen. Schon HUMBOLDT hat bemerkt, daß der Mensch statt zum Dezimal- zum Duodezisystem gelangt sein würde, wenn er von Natur an jeder Hand sechs Finger und an jedem Fuße sechs Zehen besessen hätte. So viel Vorzüge das Zwölfersystem durch seine größere Teilfähigkeit auch haben mag, so wäre es doch unmöglich, zu ihm überzugehen, da wir seit Urzeiten durch die Zehngliedrigkeit von Hand und Fuß an das Zehnersystem gewöhnt gewesen sind, unser Gehirn und Denken sich diesem angepaßt und unsere Sprache sich ihm gemäß gebildet hat. „Den Kampf gegen die Einteilung der Maße in zwölf gleiche Teile zugunsten einer Einteilung in zehn gleiche Teile eröffneten die Franzosen, als sie im Jahre 1799 die dezimale Einteilung aller Maße gesetzlich einführten. Diesem Beispiele folgten in unserem Jahrhundert viele andere Länder, namentlich auch Deutschland. Man sagte sich

mit Recht, daß das Rechnen bedeutend vereinfacht wird, wenn die Maßeinteilung mit der Zahlbasis in genauem Einklang steht. Diesen Einklang hervorzurufen, gab es nun zwei Möglichkeiten. Entweder hatte man unser Zahlsystem und unser ganzes Rechnen unverändert zu lassen und dafür die Maße in zehn statt in zwölf Teile einzuteilen. Oder man hatte umgekehrt die praktische Einteilung der Maße in zwölf Teile unverändert zu lassen, und dafür unser Zahlsystem und unsere Rechenmethoden nach der Grundzahl zwölf umzuändern. Wäre das letztere ausführbar gewesen, so würde sich unser ganzes Rechnen bedeutend vereinfacht haben, und die Menschheit hätte so durch die überall ermöglichte Zeitersparnis beim Rechnen einen Kulturfortschritt von unberechenbarer Größe gemacht. Aber ein solcher Fortschritt scheiterte an der Unmöglichkeit des Überganges. War es schon für einen Durchschnittsmenschen schwer, sich an eine neue Maßeinteilung zu gewöhnen, so war es geradezu unmöglich, von ihm zu verlangen, daß er sich daran gewöhnen sollte, sich unter der Zahl eins — drei, die er früher dreizehn nannte, nunmehr einen Zwölfer und drei Einer, also dieselbe Zahl vorzustellen, die er früher fünfzehn nannte.[1] Hiernach wird man es im Interesse aller derer, die viel mit Zahlen zu thun haben, bedauern müssen, daß die Natur dem Menschen nur zehn und nicht zwölf Finger verliehen hat. Hätten unsere Vorfahren zwölf Finger gehabt, so würden sie sicherlich zwölf als Zahlwortbasis gewählt haben, es wäre das Zahlsystem mit der natürlichen Maßeinteilung immer im Einklang gewesen, und die rechnende Menschheit würde viel Zeit gespart haben und noch sparen. Jetzt aber ist eine Änderung der Zahlwortbasis nicht mehr ausführbar, und wir müssen die Folgen des Naturfehlers hinsichtlich unserer Fingerzahl tragen (Hermann Schubert, Zählen und Zahl. Eine kulturgeschichtliche Studie. Hamburg, J. F. Richter. 1887. S. 11). Wie abhängig das Zählen ursprünglich von den Fingern ist, geht aus der Thatsache hervor, daß nach Lichtenstein viele Kaffern, statt Zahlwörter auszusprechen, die Zahlen nur mit den Fingern zeigen, weil sie die Zahlwörter vielfach selbst gar nicht kennen. Auch wenn Zahl-

---

[1] Fügen wir hinzu, daß eine solche Umwälzung zu Gunsten des Zwölfersystems nicht blos eine völlige Veränderung unseres Zahlen vorstellens, sondern auch unserer Zahlensprache im Gefolge hätte, d. h. die Bildung ganz neuer Zahlwörter notwendig machte.

wörter existieren, so sind sie oftmals so wenig im Gebrauch, daß es Mühe kostet, sie zu erfahren (nach LICHTENSTEIN bei POTT S. 17, 18).

Übrigens findet die phylogenetische Entwickelung ihre Bestätigung auch in der geistigen Ontogenese mancher unter besonderen Umständen heranwachsender Individuen bei den Kulturvölkern. So erzählte der Taubstumme MASSIEU, der berühmte Schüler des ABBÉ SICARD gelegentlich der Schilderung seines Bildungsganges Folgendes von sich: „Ich kannte die Zahlen vor meinem Unterrichte, meine Finger hatten sie mich gelehrt. Ich kannte die Ziffern nicht; ich zählte an meinen Fingern, und wenn die Zahl über zehn war, machte ich Kerben in ein Stück Holz“ (TYLOR, Urgeschichte der Menschheit. Deutsche Ausgabe. Leipzig, Ambr. Abel. S. 85). Auch der taubstumme Knabe OLIVER CASWELL lernte von selbst das Zählen bis 50 an seinen Fingern. Dabei beobachtete man, daß er beim Rechnen immer „fünfte“, also z. B. 18 Gegenstände als „beide Hände, eine Hand, drei Finger“ bezeichnete (TYLOR, Anfänge der Kultur, Deutsche Ausgabe, Leipzig, Winter, Bd. I. S. 259).

Wenn sich das Zehnersystem an unseren Gliedmaßen natürlich entwickelt hat, so muß das Vorkommen eines Elfer- und eines Zwölfersystems bei wilden Völkern als ein großes „psychologisches Rätsel“ erscheinen. Wie POTT in seinem klassischen Werke: „Die quinäre und vigesimale Zählmethode bei Völkern aller Weltteile“, mitteilt, benutzen die Neuseeländer die Primzahl 11 als Grundzahl und zwar so konsequent, daß 12 „elfundeins“, 13 „elfundzwei“ u. s. w. heißt, daß erst bei $11 \times 11 = 121$ ein neues Stammwort auftritt und sogar ein kurzes Zahlwort für $11 \times 11 \times 11 = 1331$ existiert. Die 12 als Grundzahl hat FLEGEL bei den Aphòs, einem nördlich vom unteren Benuë wohnenden Negerstamm entdeckt. Sie benennen die Zahlen bis 12 und setzen dann zusammen: zwölf und eins = 13, zwölf und zwei = 14, zwölf und sechs = 18 (vgl. SCHUBERT, Zählen und Zahl, S. 23).

Die Entwickelung des Zählens ist ein schlagender Beweis dafür, wie sich der Mensch allmählich erst von der ursprünglichen Stufe der äußerlich sinnlichen Anschauung zu der höheren Stufe der innerlich-geistigen Abstraktion emporgearbeitet hat, und die Befähigung eines wilden Stammes im Zählen giebt einen guten Gradmesser auch für dessen Befähigung im abstrakten Denken

überhaupt. Daß auch unsere Vorfahren diese Entwickelung durchlaufen haben, beweist der Umstand, daß in allen indogermanischen Sprachen zwar die Namen für niedere Zahlen, wie eins und unus, drei und tres, sechs und sex, noch zusammenstimmen, die Namen für höhere Zahlen, z. B. tausend, mille, *χίλιοι* aber verschieden sind; es erklärt sich dies daraus, daß jene niederen Zahlen sich schon gebildet hatten, als die Völker noch einheitlich verbunden waren, die höheren aber erst gebildet wurden, nachdem sie sich bereits getrennt hatten. Zahlen, deren Wert den Späteren nur gering erscheint, haben deshalb für die Früheren eine viel größere Bedeutung, wie z. B. das lateinische sexcenti den Sinn von „unzählich viele“ besaß. Die Wörter für höhere Zahlen treten ferner in allen Sprachen verhältnismäßig spät hervor. Homer kennt noch nicht das Wort *μύριοι* für 10000, sondern umschreibt 10000 noch durch *δέκα χίλιοι*. Die Römer besaßen noch nicht das Wort für Million, sondern sagten dafür zehnmalhunderttausend = decies centena milia. Das Wort Millione, das im Italienischen wörtlich übersetzt das große Tausend heißt und wahrscheinlich ursprünglich 10 Tonnen Goldes bezeichnete, kommt erst 1494 in der Arithmetik von Pacioli vor. Die Ausdrücke Billion und Trillion sind erst im Anfange des 17. Jahrhunderts von Mathematikern und Astronomen gebildet worden, und das Wort Milliarde für tausend Millionen wurde in der französischen Finanzsprache erst etwa um das Jahr 1830 gebräuchlich. Auch die verfeinerten Rechenmethoden haben sich erst spät in geschichtlicher Zeit entwickelt. Für ein Exempel, das wir in fünf Minuten lösen, gebrauchten die Griechen 10mal so viel Zeit. In welches Staunen der menschliche Geist versetzt wurde, als er anfing, mit Bewußtsein über die Zahlen nachzudenken, und welchen Wert er nunmehr den Zahlen zuschrieb, beweisen der Ausspruch des Pythagoras: „Die Zahl ist das Wesen der Dinge“, und die philosophischen Zahlenspekulationen seiner Anhänger. Das größte Verdienst um die Entwickelung des Zählens gebührt in früheren Zeiten den Indern. Nicht bloß, daß sie bereits ins Ungemessene zählten und besondere Namen für Zahlen bis zu hunderttausend Billionen und darüber hinaus bildeten, die Hauptsache ist, daß sie den Stellenwert der Zahlen entdeckten und unser jetziges Zahlzeichensystem erfanden, was wiederum nur möglich war durch die Einführung eines Zeichens für nichts, d. h. der tsiphra oder Null (0). Die Erfindung der

Null, d. h. der Gedanke, „in dem nichts ein brauchbares Etwas zu sehen und durch das nichts die Vollendung des Etwas zu bewirken", wie Brockhaus gesagt hat, bedeutete einen Triumph des abstrakten Denkens sondergleichen; diese Heldenthat der Abstraktion zu leisten, war dem phantasievoll-spekulativen Geiste der Inder vorbehalten; selbst ein Archimedes hatte sich in seinen schwerfälligen Rechenmethoden nicht zu diesem Gipfel emporschwingen können. Die Araber waren es, durch welche die indischen Methoden und Zeichen nach Europa übertragen wurden, aber erst seit etwa 1200 n. Chr. gelangte die Null, bis dahin vielfach als Teufelswerk verschrieen, zu allgemeinerer Anerkennung und verdrängte das schwerfällige Verfahren des Rechnens mit Hilfe des alten römischen Rechenbrettes (abacus). (Vgl. hierzu Hankel, Beiträge zur Geschichte der Mathematik Leipzig 1874; Moritz Cantor, Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker, Halle 1863, und desselben Geschichte der Mathematik. Leipzig 1880.)

Ob Affen zählen können? Diese Frage hat Garner in seinem Werke „The speech of monkeys" (London 1892) untersucht. „Um mich über die mathematische Befähigung (der Affen) zu vergewissern", schreibt er (Kap. III), „pflegte ich in die eine Hand eine kleine Schüssel mit einer Nuß oder mit einem Bissen, bestehend in einem würfelförmig geschnittenen Stückchen Apfel oder Rübe, und in die andere Hand eine ebensolche Schüssel, aber mit zwei oder drei solchen Bissen von derselben Gestalt und Farbe zu nehmen. Ich hielt nun dem Affen bald die eine, bald die andere Schüssel hin, jedoch so, daß er sie nicht erreichen konnte, und dabei beobachtete ich, daß der Affe die Schüssel zu erlangen suchte, welche die größere Anzahl enthielt. Er unterschied schnell, welche Schüssel nur ein und welche zwei oder drei Stücke enthielt. Ich war lange im Zweifel, ob er die Zahl oder die Menge unterschied, und ich glaubte, es sei nur die Menge. Zuerst stellte ich fest, daß er Einzahl und Mehrzahl unterscheiden konnte, indem ich das eine Stück größer machte und ihm manchmal eine andere Form gab. Durch die Wahl, welche er traf, überzeugte ich mich, daß er nach der Zahl unterschied. Nun suchte ich ausfindig zu machen, wie weit seine Befähigung zu zählen reichte. Nach vielen vergeblichen Bemühungen verfiel ich auf folgenden einfachen Versuch: ich nahm eine kleine viereckige Schachtel

von Holz und versah sie an einer Seite mit einem Loche, eben so groß, daß der Affe seine Hand mit einem Kügelchen darin herausziehen konnte. Ich nahm drei Kugeln von derselben Größe und Farbe und gab sie dem Affen zum Spielen. Nach einiger Zeit steckte ich die Kugeln in die Schachtel und ließ den Affen sie herausnehmen; er konnte zur Zeit immer nur eine hervorholen. Das wiederholte ich mehrere Male, damit er sich die Zahl der Kugeln in der Schachtel merken sollte. Dann versteckte ich eine Kugel und legte nur zwei in die Schachtel. Als er die Kugeln herausholte, vermißte er offenbar eine; er fühlte in der Schachtel umher, stand auf und suchte an den Stellen, wo er gesessen hatte. Dann steckte er seine Hand wieder in die Schachtel und sah mich an; als er sie aber nicht fand, beruhigte er sich und spielte mit den zwei Kugeln weiter. Als er sich mit diesen zweien zufrieden gegeben hatte, entwendete ich noch eine; als er sie nicht fand, begann er sie zu suchen, und erschien sehr beunruhigt ohne sie. Dann steckte er wiederholt die eine Kugel in die Schachtel und nahm sie wieder heraus, als ob er hoffte, dabei die andere zu finden. Ich half ihm die fehlenden Kugeln suchen und fand sie natürlich bald. Als er begriff, daß ich die verlorenen Kugeln finden konnte, pflegte er sich an mich zu wenden, sobald er sie vermißte, und öffnete manchmal mit seinen kleinen schwarzen Fingern meine Lippen, um zu sehen, ob ich sie in meinem Munde versteckt hätte, denn das ist der Ort, wohin alle Affen das verbergen, was sie vor anderen Affen in Sicherheit bringen wollen, denn niemals wagen die Affen, ihre Finger in eines anderen Affen Mund zu stecken, und was erst einmal im Munde untergebracht ist, ist also vor allen übrigen sicher. Das wiederholte ich so lange, bis ich mich von der Fähigkeit meines Affen, drei zu zählen, sicher überzeugt hatte. Dann vermehrte ich die Zahl der Kugeln auf vier. Wenn ich dann eine davon nahm, schien es manchmal, als ob er sie vermißte oder wenigstens zweifelhaft wäre, aber er pflegte sein Spiel bald fortzusetzen und sich nicht darum zu grämen; fast immer aber zeigte er, daß er merkte, es sei etwas nicht in Ordnung. Ob er nun eines von vieren vermißte oder nur aus allgemeinen Ursachen handelte, weiß ich nicht; daß er aber eins von dreien vermißte, war ganz augenscheinlich." — Ich bin der Überzeugung, daß diese Schilderung Garners genau das Gegenteil von dem beweist, was sie beweisen soll, nämlich daß der beobachtete

Affe nicht zählen konnte. Ohne Zweifel wendete er sich der größeren Menge zu, aber dies geschah rein mechanisch und reflektorisch infolge des durch die größere Menge veranlaßten stärkeren Sinneseindruckes. Man kann also schon hierbei nicht eigentlich sagen, er unterschied die größere von der kleineren Menge, das Unterscheiden nämlich in dem Sinne eines mit mathematischem Bewußtsein klar und deutlich ausgeführten Vergleichens und Messens genommen. Wir haben es hier lediglich mit der mechanisch und reflektorisch wirkenden größeren Anziehungskraft des stärkeren Sinneseindrucks zu thun, wie wir sie auch bei kleinen Kindern beobachten können, die ohne alles Besinnen, ebenfalls vom stärkeren Sinneseindruck geleitet, nach dem Mehr greifen und das Weniger unbeachtet lassen. Der Affe kennt ferner, nachdem er einige Zeit mit den Kugeln gespielt hat, diese Kugeln als drei konkrete und bei seiner scharfen sinnlichen Auffassung der Merkmale trotz ihrer Ähnlichkeit verschiedene Individuen, und genau so wie die Ente, ohne zählen zu können, alle ihre Jungen konkret und individualiter kennt und sogleich bemerkt, wenn eines fehlt, oder genau so wie nach LICHTENSTEIN der reiche Koossa-Häuptling Abends seine 400 Tiere im Gänsemarsch vor sich vorbeitreiben läßt und dann sicher weiß, ob alle in die Ställe zurückgekehrt sind, ohne daß er zählen könnte oder ein Wort für 400 auszusprechen oder ein Zeichen dafür zu schreiben verstände — genau so kannte der Affe seine drei Kugeln sinnlich konkret und individuell und vermißte demgemäß die fehlende. Der Unterschied ist nur der, daß der Koossa-Häuptling 400 Gedächtnisbilder zu behalten und die ihnen entsprechenden Gegenstände wiederzuerkennen versteht, während der Affe nicht einmal 4 mit Sicherheit behält, und der Umfang seines Gedächtnisses sich nur auf drei Vorstellungen beschränkt. Der Affe zählt deshalb nicht, weil er in seiner Auffassung an die drei konkreten Kugeln gebunden bleibt, aber nicht imstande ist, von der Natur der ihm vorliegenden Dinge abzusehen und die Zahl 1, 2, 3 auf alle möglichen Dinge zu beziehen (vgl. oben S. 46f.) dieses wäre nur möglich, wenn die Abstraktionen 1, 2, 3 von ihm schon gebildet wären. Hätte er diese aber gebildet, so hätte er sie auch, wenn auch nicht durch ein Wort, so doch wenigstens durch ein Zeichen zu erkennen gegeben, nämlich durch dasselbe Zeichen, dessen sich der Wilde in diesem Falle bedient, durch Zeigen von einem oder zwei oder drei Fingern. Man kann ganz

sicher sein, daß, wenn, wie die oben S. 47 mitgeteilte Beobachtung lehrt, unsere Kinder die Zahl 2 erst nach dem zweiten Lebensjahre verstehen und anwenden lernen und viele Wilde während ihres ganzen Lebens nicht über die Zahl 2 oder 3 hinauskommen, der Affe, so sinnlich gescheit er sonst sein mag, sich erst recht nicht zu der abstrakten Denkarbeit, die Zahl 3 zu bilden oder bis 3 zählen zu können, emporgeschwungen hat. Diese Untersuchung und Behauptung Garners ist ein schlagendes Beispiel dafür, wie die noch so eingehende Beobachtung der Tiere zu keinem brauchbaren Ergebnis führt, wenn ihr nicht genaue wissenschaftlich-psychologische Unterscheidungen zugrunde liegen.

Hier entscheidet sich übrigens auch die Streitfrage, ob das Zählen auf einer apriorischen Funktion unseres Geistes beruhe oder lediglich a posteriori der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung entnommen sei. Beide Ansichten sind gleich einseitig und gleich falsch. Es ist sicher, daß ohne die sinnliche Anschauung äußerer Gegenstände, als deren Stellvertreter vor allem die Finger erscheinen, das Zählen sich nicht entwickelt hätte. Aber ebenso sicher ist es, daß keine sinnliche Wahrnehmung uns eine Zahl zeigt, vielmehr diese eine Abstraktion ist, gebildet auf Grund der apperceptiven und synthetischen Thätigkeit unseres Geistes. Die synthetische Geistesfunktion ist zweifelohne a priori, das von ihr bearbeitete Sinnesmaterial ist ebenso zweifelslos a posteriori, und die Zahl ist das Erzeugnis der durch die sinnliche Wahrnehmung zur Bearbeitung des Sinnesmaterials angeregten Geistesthätigkeit. Das Zählen ist ebenso sicher eine That unseres Geistes und rein geistig, wie die gezählten Gegenstände Produkte der Natur und sinnlich sind. Daß das Zählen ein rein geistiger Vorgang ist, beweist übrigens auch der Umstand, daß wir rein geistige Vorstellungen und Gedanken zählen und nach Zahlen ordnen können. Gerade weil das Zählen eine sehr abstrakte geistige Thätigkeit ist, fällt diese Thätigkeit dem Wilden so schwer. Beruhte es nur auf sinnlicher Wahrnehmung, so müßte der Wilde ein ebenso großer Meister im Zählen sein, als er ein Virtuos hinsichtlich der sinnesscharfen Auffassung der äußeren Dinge ist. Übrigens kann jede apriorische Geistesanlage, obgleich sie *nicht aus*, sondern *vor* der Erfahrung ist, gerade weil sie *in* aller Erfahrung wirkt, *nur durch* Erfahrung entfaltet und aktuell werden, wie ich dies ausführlich in meiner *Philosophie der Natur-*

wissenschaft (Leipzig, Ernst Günthers Verlag, 1882) Bd. II, 3. Kap. gezeigt habe, worauf ich hier verweise.

Aus der Mangelhaftigkeit ihres Zählens und ihrer Zählmethoden ergeben sich natürlich schwerwiegende Folgen für den gesamten Geistes- und Kulturzustand der Wilden. Von Rechnen und Berechnen sowie von zutreffenden Maßbestimmungen irgend welcher Art kann natürlich da keine Rede sein, wo nicht einmal gezählt wird. Wie unsicher daher alle Abgrenzungen des Eigentums, alle Begriffe von Mein und Dein ausfallen, wie leicht Verletzungen des Eigentums vorkommen, wie wenig genau, ehrlich und redlich alle Handelsverhältnisse sich gestalten, wie oft die Wilden sich dabei in Streitigkeiten verwickeln müssen, liegt auf der Hand. Alle Raum- und Zeitbestimmungen fallen im höchsten Grade verworren und unklar aus. GALTON sagt über die südafrikanischen Damara (bei LUBBOCK, Origin of civilisation, p. 334): „Wir mußten uns auf unsere Damara-Führer verlassen, deren Vorstellungen von Zeit und Entfernung über alle Maßen unbestimmt waren .... Von der Zeit haben sie einen sehr ärmlichen Begriff. Man sagt z. B.: Wenn wir bei Sonnenaufgang aufbrechen, wo wird die Sonne sein, wann wir ankommen? Dann zeigen sie die unbestimmtesten Stellen am Himmel, obgleich sie eine Art Astronomen sind und einigen Sternen Namen geben. Sie haben kein Mittel, die Tage zu unterscheiden und rechnen nach der Regenzeit oder der Trüffelzeit. Wenn man sich erkundigt, wie viel Tagereisen entfernt ein Ort sein möge, so ist ihre Unwissenheit in allen Zahlenvorstellungen höchst ärgerlich.“ So fehlen den Wilden, wenigstens auf ihrer niedrigsten Kulturstufe, die zeitlichen Maßbestimmungen des Jahres, Monats und der Woche nicht minder, als die räumlichen Maßbestimmungen der Meile, der Elle, des Fußes, oder wie sie sonst heißen mögen. Ganz allgemeine Bezeichnungen, wie die Regenzeit, die Trüffelzeit, die Zeit der Fruchtreife, des Graswuchses, der Augenkrankheiten, genügen für Zeitbestimmungen, und ebenso vieldeutig erscheinen die Maßangaben für räumliche Fntfernungen. Die Wenigsten wissen, wann sie geboren und wie alt sie sind. „Ebenso einfach wie ihr Zählen“, berichten SPIX und MARTIUS von den brasilianischen Indianern (bei POTT, S. 4), „ist ihre Zeitrechnung blos nach der wiederkehrenden Reife der Früchte des Waldes oder nach den Mondphasen, von welchen letzteren sie jedoch nur die Erscheinung,

ohne alle Beziehung auf die Ursachen derselben, mit Wörtern zu bezeichnen wissen.“ Im Abiponischen wird (nach Dobritzhofer bei Pott, S. 4 Anm.) Yñiera = „Die Blüte des Johannisbrotbaumes“ für „ein Jahr“ gebraucht. Anstatt zu fragen: Wie alt bist Du? sagen sie: „Wie oft hat in Deinem Leben das Johannisbrot geblüht?“ — „Das Alter der Apachen“, heißt es im ‚Ausland‘ 1871, Nr. 15. S. 350) „ist schwierig zu erraten, denn sie selbst kennen kaum den Begriff des Jahres, viel weniger denken sie ans Zählen derselben; sie wissen jedoch, daß der weiße Mensch die Kunst versteht, auszufinden, wie oft er neues Gras hat wachsen gesehen.“

Wo man bereits die Zeit zu berechen anfängt, bedient man sich sehr einfacher und primitiver Mittel. „Will ein Häuptling“, erzählt über die Indianer von British-Guayana Appun (im Ausland, 1871, Nr. 39. S. 931), „oder irgend ein anderer Indianer ein Fest geben, so wählt er so viele Fäden, als er entfernter wohnende Freunde einzuladen gedenkt und reiht an jeden einzelnen entweder gleichviel Perlen oder knüpft gleichviel Knoten in diesen als noch Tage bis zur Feier dazwischenliegen. Er sendet seine Boten mit diesen Schnüren nach allen Richtungen aus, die jedem seiner Freunde zugleich mit der mündlichen Einladung auch die Schnur überbringen, die der Empfänger an seine Hängematte befestigt, um jeden Morgen eine Perle abzunehmen oder einen Knoten aufzulösen. An dem Tage, wo die Knoten alle gelöst oder die Perlen sämtlich verschwunden sind, treffen die Gäste sicher ein. Um sich aber selbst nicht zu verrechnen, hat auch der Festgeber eine Schnur zurückbehalten und beobachtet genau dasselbe Verfahren. Dasselbe Mittel bringen sie auch bei allen anderen Angelegenheiten und Geschäften, die sie mit entfernter wohnenden Stammesgenossen abzumachen haben, in Anwendung. Bei manchen Stämmen des Innern bedient man sich eines Stabes, in welchem eine gleiche Anzahl Kerben, als der Zwischenraum noch Tage in sich schließt, eingeschnitten sind; jeden Tag schneidet man eins der Kerbzeichen ab.“

Eine geschichtliche Chronologie kann sich nach alledem bei den wilden Völkern nicht finden. Versuchen sie eine chronologische Bestimmung, „so klingt sie bei ihnen, die sich kaum von gestern auf heute erinnern, lächerlich geuug“ (Bastian, S. Salvador, S. 100). Eine geschichtliche Chronologie setzt Zweierlei voraus:

erstens daß man zählen kann, zweitens daß überhaupt etwas Zählenswertes und Erzählenswertes geschieht. Weder die erste noch die zweite Bedingung ist bei den Wilden erfüllt; nicht blos daß sie nicht zählen können, es geschieht auch nichts der Erinnerung Würdiges bei ihnen. „Selbst die Natur", sagt APPUN über die Indianer von British Guayana (Ausland, 1871, Nr. 35. S. 832) „liefert uns die deutlichsten Beweise von einer in Jahrhunderten bewirkten physischen Veränderung der Erde, die Zunge des Wilden jedoch ist stumm über die Laufbahn seiner Väter. Keine Chronik, kein Denkmal des Ruhmes oder gewaltiger Ereignisse, die Geschichte vergangener Zeiten zu verewigen, existiert bei den Indianern, um sie zum Wetteifer und zu kühnen Thaten anzureizen. Der Indianer der Jetztzeit hängt mit allem Eifer an den Sitten und Gebräuchen seiner Vorfahren; es mangelt ihm jede Energie, jede Anreizung, sich einen anderen, besseren Lebenszustand zu schaffen. Von den frühesten Zeiten an, von Generation zu Generation ist die Laufbahn des Indianers ein und dieselbe geblieben. Die Ausführung eines Vorhabens, die Befriedigung einer Passion ist das klägliche Ziel seines Lebens. Gleich dem Tiere, das seine ganze Lebenszeit auf der heimatlichen Scholle zubringt, nur für seine Nahrung sorgend und dann sterbend, ebenso wächst das ununterrichtete Kind jenes Landes zur Mannbarkeit auf und wird wieder zu Staub, ohne den Seinigen eine andere Erbschaft als den natürlichen Instinkt seiner Rasse zu hinterlassen."

Sogar die Erinnerung an wichtige und eindrucksvolle Ereignisse schwindet schnell dahin, so kurzlebig ist bei ihnen alle Überlieferung. Schon im Jahre 1770 hatten die ziemlich entwickelten Neuseeländer keine Erinnerung mehr an Tasmans Besuch im Jahre 1643, der doch für die damaligen Neuseeländer ein staunenswertes Ereignis bildete. Ebenso verloren die nordamerikanischen Indianer bald alle Erinnerung an DE SOTOS Expedition, die sie seiner Zeit in die größte Aufregung versetzt hatte. Werden einmal wichtige Begebenheiten im Gedächtnis aufbewahrt, so werden sie auch sogleich ins Märchenhafte und Mythische übertrieben. Die Eskimos beschrieben MACKENZIE die Engländer „als Riesen mit Flügeln, welche mit einem Blick ihres Auges töten und auf einmal einen ganzen Bieber herunterschlucken könnten" (LUBBOCK, Praehistoric Times p. 425). Obgleich die Kols

in Indien die Engländer erst etwa ein halbes Jahrhundert kannten, schrieben sie ihnen doch schon einen bemerkenswerten Platz in ihrer eigenen Entstehungsgeschichte zu, und ähnlich machten es andere indische Stämme.

Die Zahl ist ordnendes Prinzip, und ebendeshalb liegt Logik in den Zahlen. Wo sie nicht walten, herrscht Unordnung. Die Phantasie schweift um so zügelloser, als Zahl und Maß ihr keine Grenzen setzen. Ist der Kulturmensch zum logischen Denkmenschen geworden, so hat er es nicht am wenigsten dem Umstande zu verdanken gehabt, daß er zählen, messen, rechnen, ordnen und also auch geordnet denken lernte. Eben diese wundersame Wirkung der Zahl für die menschliche Geistesbildung und Kultur führte Pythagoras dazu, daß er die Zahl, dieses subjektiv-menschliche Geistesprodukt, in seinem berühmten Satze: Die Zahl ist das Wesen der Dinge — sogar für ein objektives Weltprinzip erklärte. (Vgl. des Verfassers „Philosophie der Naturwissenschaft, Bd. I. S. 34f.)

3. Die Sprache der Naturvölker.

Der Naturmensch ist Sinnesmensch, nicht Denkmensch. Ersteres zeigt sich an der Schärfe seiner sinnlichen Wahrnehmung, letzteres daran, daß die Erzeugnisse des denkenden Geistes, das Mathematische und Sprachliche, bei ihm nur schwach entwickelt sind. Unter Sprache verstehen wir im allgemeinen die Mittel, durch welche der Geist sein Innerliches äußerlich darstellt uud kundgiebt. Das Mittelglied sind stets Muskelbewegungen (Ausdrucksbewegungen): Mienenspiel (man redet z. B. von Augensprache), Gebärden (Gebärdensprache), endlich und vor allen die Muskelbewegungen der Stimmwerkzeuge und die dadurch bewirkten Laute (Lautsprache, Wortsprache). Uns interessiert hier für unseren Zweck, den Geisteszustand des Naturmenschen zu charakterisieren, die Gebärdensprache und die Wortsprache.

Die Gebärdensprache[1] ist bei allen Wilden verbreitet und besteht im allgemeinen überall aus denselben elementaren Zeichen. So herrscht z. B. durch ganz Nord- und Süd-Amerika dieselbe,

[1] Vgl. zu dem Folgenden Lubbock, Origin of civilisation, S. 313ff., Tylor, Urgeschichte der Menschheit, Deutsche Ausgabe, S. 17ff., O. Peschel, Völkerkunde, 1. Aufl. S. 103ff., Georg Gerland, Die Zeichensprache der Indianer in Deutsche Rundschau, 1883, Mai, Heft 8.

allen Indianern leichtverständliche Zeichensprache. Ja, die Zeichensprache wird der Wortsprache sogar vorgezogen, weil die Sprachen der verschiedenen Stämme letzteren untereinander unbekannt und unverständlfch sind. So sagt JAMES (Expedition to the Rocky Mountains bei LUBBOCK, Origin, S. 313f.) von den Kiawa-Kaskaia-Indianern: „Obgleich diese Völker beständig miteinander verkehren und unter dem Zeichen des Bärenzahnes verbündet sind, so besitzen sie doch gegenseitig durchaus keine Kenntnis von ihren verschiedenen Sprachen, so sehr, daß es kein seltenes Ereignis war, zwei Individuen von verschiedenen Stämmen auf dem Boden sitzen und sie sich bloß durch Zeichensprache verständigen zu sehen. In der Kunst, sich so ihre Gedanken mitzuteilen, waren sie völlige Zauberer, und das Spiel ihrer Hände wurde nach langen Zwischenräumen nur unterbrochen durch ein Lächeln oder durch die Zuhülfenahme eines artikulierten Wortes aus der Sprache der Krähenindianer, die in sehr beschränktem Umfange unter ihnen im Umlauf ist.“ Von den Comanches und den umwohnenden Stämmen sagt FISHER (ebenda): „Sie haben eine Zeichensprache, durch die sich alle Indianer und die Handelsleute verständlich machen. Wenn die Männer sich in ihren Hütten miteinander unterhalten, so sitzen sie auf Fellen, die Beine untergeschlagen wie Türken, und sprechen und machen zur Verstärkung dessen, was sie sagen, Zeichen mit ihren Händen, so daß sowohl ein Blinder als auch ein Tauber sie verstehen könnte.“ Die Schnelligkeit der Gebärdensprache kommt der der Wortsprache ungefähr gleich, und ihre Verständlichkeit ist so groß, daß nach BURTON ein Dolmetscher, der alle Zeichen kennt, von den Weißen sogar einem guten Sprecher vorgezogen wird.

Die Gebärdensprache bedient sich erstens der direkten Hindeutung auf den gemeinten Gegenstand, zweitens der Nachzeichnung der Umrisse oder der Hauptmerkmale des Gegenstandes vermittelst der Finger in der Luft, der sog. Luftzeichnung, drittens der Nachbildung des gemeinten Vorganges durch Gliederstellung und Gliederbewegung. Die Frage: Hast du sechs mit Hornvieh bespannte Wagen gesehen, begleitet von drei Mexikanern und drei Amerikanern, von denen einer zu Pferde war? wird z. B. so ausgedrückt: Der Fragende weist auf die Person des Gefragten = du, dann auf die Augen = sehen; er erhebt sechs Finger = 6; er bildet aus Daumen und Zeigerfinger jeder Hand einen Kreis

und macht mit beiden so gestellten Händen eine rollende Bewegung = Wagenräder und Wagen; er deutet mit dem Zeigefinger am Kopfe zwei Hörner an = Hornvieh. Dann erhebt er drei Finger und beschreibt um den Kopf einen Kreis, womit die drei große Hüte tragenden Mexikaner gemeint sind; wiederum erhebt er drei Finger und deutet durch Handbewegung vom Gesicht abwärts einen Bart an, womit die drei bärtigen Amerikaner bezeichnet sind; er erhebt einen Finger = einer von ihnen, und steckt darauf den Zeigefinger der linken Hand von oben zwischen den gekrümmten Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand und ahmt mit den so gestellten Händen die Auf- und Abbewegung des Reiters nach = einer zu Pferde. Der ganze Vorgang verläuft sehr schnell, viel schneller, als man ihn beschreiben kann. Der Gefragte versteht auf der Stelle und antwortet entweder mit Ja dadurch, daß er den Zeigefinger erhebt und dann schnell damit auf den Boden zeigt, oder mit Nein dadurch, daß er den Zeigefinger hin- und herschüttelt.

Man muß bedenken, daß der geistige Horizont des Wilden sehr beschränkt ist, daß er verhältnismäßig nur wenig Vorstellungen umfaßt, und man wird begreifen, daß jene Zeichen, die wir bei unserem viel größeren Reichtum an Vorstellungen mehrdeutig auslegen könnten, für ihn ganz eindeutig sind und darum jedes Mißverständnis ausschließen. Von Jugend auf wird die Gebärdensprache geübt, viele Zeichen werden im täglichen Gebrauch zu bloßen symbolischen Andeutungen abgekürzt, so sind die meisten Zeichen ganz konventioneller Natur, und die Unterhaltung fließt in ihnen flott und ohne Stocken dahin. Es ist genau dasselbe wie bei unseren Taubstummen, und vielfach hat die zufällige Erfahrung oder der absichtliche Versuch gelehrt, daß Wilde und Taubstumme sich ohne weiteres und mühelos verständigen konnten.

Trotzdem die Gebärdensprache ein nicht zu unterschätzendes Werkzeug der Mitteilung bildet, so ist sie doch sehr mangelhaft, verglichen mit der Wortsprache. Die Größe der letzteren besteht darin, daß sie durch geringe Veränderungen der Laute die Beziehungen der Dinge, welche ersteren mit Sinnen unmittelbar nicht wahrnehmbar sind, zu bezeichnen vermag. Zukunft und Vergangenheit, beide nicht sinnlich wahrnehmbar, werden gleichwohl mit Leichtigkeit in der Conjugation ausgedrückt: Ich werde gehen, ich bin

gegangen. Auch wenn der Vater nicht zugegen ist und seinen Hut nicht auf dem Kopfe hat, ist die Beziehung zwischen beiden, die Zugehörigkeit des Hutes zum Vater, mit Leichtigkeit durch wenig Silben in der Deklination dargestellt: Der Hut des Vaters. Das räumliche und zeitliche Verhältnis zwischen den Objekten, auch wenn man es nicht mit Augen sieht, wird klar bezeichnet durch die Präpositionen. Grund, Bedingung, Gegensatz, Verbindung und Ausschließung geben auch da, wo jede sinnliche Anschauung fehlt, deutlich die Konjunktionen an: denn, weil, wenn, aber, sowohl — als auch, weder — noch, zwar — aber u. s. w., welche letzteren als sehr abstrakt auch bei unseren Kindern erst spät hervortreten (vgl. Ziller, Einleitung in die allgemeine Pädagogik, Leipzig 1856, S. 72). So werden durch Deklination und Konjugation, durch Präpositionen und Konjunktionen und die gesamte Syntax Beziehungen eindeutig ausgedrückt, welche wir im Denken setzen, ohne daß sie unmittelbar sinnlich anschaubar vorliegen. Dieses innerliche Aufeinanderbeziehen, Verbinden und Trennen, das associative wie apperceptive Denken zeigt sich also in all den genannten grammatischen Formen, wie auch in dem Unterschied von Hauptwort, Zeitwort, Eigenschafts- und Zustandswort. Alle diese feinen Beziehungen kann nun aber die Gebärdensprache nicht ausdrücken, sondern muß sie vielmehr erraten lassen. Sie hat weder Deklination noch Konjugation — sie kann nicht „Der Hut des Vaters" sagen, sondern nur zwei sich zeitlich folgende Zeichen für Hut und Vater machen; dasselbe Zeichen bedeutet: gehe, gehst, geht, gegangen, Gänger. Es besteht kein formaler Unterschied zwischen Hauptwort, Eigenschaftswort und Zeitwort. Die Zeichen für Pferd, schwarz, hübsch, Trab, Galopp bedeuten: ein hübsches schwarzes Pferd trabt und galoppiert. Sie kann keinen Konjunktivsatz bilden, sondern muß ihn durch eine Alternative oder einen Gegensatz auszudrücken suchen; sie kann nicht sagen: „ich würde bestraft werden, wenn ich faul und unartig wäre", sondern muß sich folgendermaßen durch Zeichen helfen: „ich, faul, unartig, nein! — faul, unartig ich, bestraft, ja!" — Präpositionen stehen ihr nicht zu Gebote; statt des Satzes „Das Schiff segelt auf dem Wasser" muß sie sich mit dem Nacheinander der Zeichen für Schiff, segeln, Wasser begnügen. Pronomina und Adverbien fehlen ihr; das Wer? ersetzt ein fragender Blick, das Mein, Dein, Hier, Dort, Ich, Du,

Er eine Hinweisung. Vor allem aber ist sie nicht im stande, abstrakte Begriffe zu bezeichnen; sie muß statt ihrer zu konkreten Umschreibungen greifen. Es giebt keine Zeichen für Tugend, Laster u. s. w. Für den allgemein-begrifflich-abstrakten Satz „Regen macht das Land fruchtbar“ muß die Gebärdensprache in Zeichen darstellen: Regen, fallen, Pflanzen, wachsen u. s. f. An Stelle der vielen feinen syntaktischen Hülfsmittel der Wortsprache tritt die einzige syntaktische Regel, daß der Taubstumme, was ihm das wichtigste zu sein scheint, dem übrigen voranstellt, und daß er wegläßt, was er für überflüssig hält. So stellt er die Zeichen für den Satz „Mein Vater gab mir einen Apfel“ so: Apfel, Vater, ich — geben bleibt ganz fort. Unkundige reden deshalb für den Taubstummen sinnverwirrend, wenn sie die Syntax der Wortsprache in die Zeichensprache hineintragen. Natürlich ist auch die Syntax der Gebärdensprache ganz unabhängig von den Syntax einer besonderen Stammes- und Landessprache, weshalb eben die verschiedensten Stämme und ebenso Wilde und Taubstumme sich untereinander verständigen können. Das Ergebnis ist also dieses: Die Gebärdensprache kann Abstraktes gar nicht und Konkretes immer nur mangelhaft zur Darstellung bringen; sie ist, weil sie alle Beziehungen erraten lassen muß, dem Mißverständnis ausgesetzt und nur anwendbar für einen verhältnismäßig eng begrenzten Kreis sinnlich-konkreter Anschauungen. Wer also nur in Gebärden spricht, dessen Vorstellen ist an das Sinnliche und Äußerliche gebunden, dessen Denken bleibt mangelhaft und unentwickelt. Gerade dies ist der Grund, warum man den Taubstummen im methodischen Unterricht zur Wortsprache nötigt: man zwingt ihn dadurch, sich geistig zu erweitern und zu vertiefen. Wenn also viele Wilde mit der Gebärdensprache in ihrer Lebenspraxis vollständig ausreichen, so ist dies ein Beweis für ihr überwiegend sinnlich-konkretes Vorstellen und ihre Unzulänglichkeit im abstrakten Denken; es ist ein Beweis dafür, daß sie konkrete Sinnesmenschen sind und sich noch nicht zu der Stufe des abstrakten Denkmenschen erhoben haben.

Es sind Fälle bekannt geworden, in welchen die Wortsprache noch so sehr mit Gebärdensprache durchsetzt war, daß jene ohne diese überhaupt nicht verstanden wurde. So untermischen nach Lichtenstein die Buschmänner ihre Sprache mit so viel Zeichen,

daß man sie im Dunkeln nicht verstehen kann. Wenn sie sich bei Nacht unterhalten wollten, so waren sie gezwungen, sich um ihr Lagerfeuer zu versammeln. Auch BURTON erzählt von den Arapahos in Nord-Amerika, daß sie einen sehr ärmlichen Wortschatz besitzen und sich im Dunkeln kaum unterhalten können; um sich einem Fremden verständlich zu machen, müßten sie immer ans Lagerfeuer gehen (LUBBOCK, Origin, S. 315). MERCER sagt von den niedrigen Veddahstämmen Ceylons, „daß nicht nur ihr Dialekt für einen Singhalesen unverständlich ist, sondern daß selbst ihre Mitteilungen untereinander durch Zeichen, Grimassen und Kehllaute gemacht werden, die wenig oder gar keine Ähnlichkeit mit deutlichen Worten oder systematischer Sprache haben". (TYLOR, Urgeschichte, S. 98.) Nach CRANZ begleiten die Grönländer, besonders die Weiber manche Worte nicht nur mit einem besonderen Accente, sondern auch mit Mienen und Augenwinken, so daß, wer dieselben nicht gut wahrnimmt, des Sinnes leicht verfehlt. Wenn sie z. B. etwas mit Wohlgefallen bejahen, schlürfen sie die Luft durch die Kehle hinunter mit einem gewissen Laut. Wenn sie etwas mit Verachtung und Abscheu verneinen, rümpfen sie die Nase und geben einen feinen Laut durch dieselbe von sich, wie sie es auch besonders durch Gebärden erraten lassen, wenn sie nicht gut aufgeräumt sind. (Vgl. ADOLF BASTIAN, Der Mensch in der Geschichte, Bd. I. S. 430.) Der brasilianische Waldindianer, um zu sagen: Ich will in den Wald gehen — braucht die zwei Worte: „Wald, gehen" und spitzt dabei seinen Mund wie einen Rüssel nach der Richtung hin, die er meint. Die Puri haben für „heute, gestern, morgen" nur das Wort „Tag". Dieses Wort gesprochen und die gleichzeitige Berührung des Kopfes oder Aufwärtszeigen bedeutet „heute"; dasselbe Wort und mit dem Finger vorwärts zeigen meint „morgen", und das Wort in Verbindung mit dem rückwärts weisenden Finger heißt „gestern". (TYLOR, Urgeschichte, S. 98.) Dieses Hineinwuchern der Gebärden in die Wortsprache kennzeichnet offenbar eine noch sehr niedrige Entwickelungsstufe der letzteren.

Die Beurteilung des Klanges einer Sprache, ob man ihn schön oder häßlich findet, hängt bekanntlich in hohem Grade von subjektiven Bedingungen, wie z. B. der Bekanntschaft oder Unbekanntschaft mit der Sprache und der Gewöhnung ab. Doch giebt es auch objektive Normen der Beurteilung, wie z. B. der Reichtum

an Vokalen eine Sprache weicher, eine Fülle von Konsonanten sie kräftiger, die gleichmäßige Verteilung von Konsonanten und Vokalen sie musikalisch schön, eine zu starke Anhäufung von Vokalen oder Konsonanten sie aber weichlich oder hart klingen läßt. Während die Sprachen der Südsee-Insulaner als vokalreich und wohllautend geschildert werden, sagt z. B. Junghuhn von den Battaern auf Sumatra, daß sie, auch wenn sie über die gleichgültigsten Dinge sprechen, auf das heftigste zu schreien pflegen, wobei alles, was sie aussprechen, sehr kurz und hart klingt, und nicht nur Lippen und Zunge, sondern hauptsächlich auch ihre Backen und ihr ganzer Unterkiefer in lebhafte Bewegung gesetzt werden (Bastian, ebenda). Eine seltsame Beschreibung giebt Avé-Lallemand von der Sprache der Guarani. „Die Guaranisprache," sagt er, „voll von Nasentönen, Kehllauten, Gaumenschnellen und Zungenschnellungen wird gesungen, geschnalzt, gepfiffen, gewimmert, gehustet, geräuspert, gerülpst, gewürgt, gebrochen und vor allen Dingen mit einem nicht leicht zu beschreibenden Fratzenschneiden begleitet." (Bastian, ebenda, S. 429). Besonders hervorzuheben ist, daß sich in den Sprachen der Naturvölker viele Laute, wie Räusper-, Schnalz-, Krächz- und Zwitscherlaute finden, die den Kultursprachen fremd sind und jedenfalls auf einen Mangel an Verfeinerung und Abschleifung der Stimmwerkzeuge hinweisen. So besitzen die Tschinuks und Killomeks am Oregon neben Kehl- und Gurgel- auch Räusperlaute. (Bastian, ebenda, I. 429). „Die Sprache der Aetas auf den Philippinen wird als besonders rauh beschrieben „gleich dem Zwitschern der Vögel, was auf eine starke Anhäufung der Konsonanten schließen läßt" (Fr. Müller, Allgemeine Ethnographie, Wien 1873, S. 110). Die Hottentotten haben eigentümliche Zungenschnalzlaute, vier an der Zahl, einen palatalen, cerebralen, dentalen und labialen, die eine nicht gewöhnte Zunge nicht herausbringt; ihre Sprache wurde von Reisenden dem Vogelgezwitscher und dem Kollern der Truthähne verglichen (Müller, Ethnographie, S. 93, Waitz, Anthropologie, I. 150). Manche Buschmänner haben sogar sechs, manche acht Schnalzlaute. Wegen der vielen Schnalzlaute und gekrächzten Kehllaute soll ihre Sprache sehr übelklingend sein (Müller, Ethnographie, S. 94). Die Laute der Apachensprache sind überwiegend guttural, sodaß eine laute Rede fast unmöglich ist. Ein Schnalzlaut kommt vor, ähnlich dem am oberen Columbiafluß in

Oregon gebrauchten (Ausland, 1871, Nr. 15, S. 350). Aus alledem läßt sich mit gutem Grunde schließen, daß die Wilden, welche sich derartiger Sprachen bedienen, sich gewissermaßen noch abmühen, ihre Worte hervorzubringen, daß ihre Stimmwerkzeuge noch ungeübt und unabgeschliffen sind, und daß sie in dieser Hinsicht dem tierischen Lautzustande noch nahe stehen. Wahrscheinlich würde eine genaue Untersuchung der Anatomie und Physiologie ihrer Stimmwerkzeuge merkliche Unterschiede im Vergleich mit den Sprachorganen der Kulturvölker zu Tage treten lassen. „Hueck z. B. (De craniis Estonum 1838, p. 9 not.) hat darauf hingewiesen, daß die Esthen ähnlich wie die Hottentotten (nach W. von Humboldt) durch die Verengerung des harten Gaumens, die wahrscheinlich auch bei den anderen finnischen Völkern sich finde, an der Bildung der Zischlaute verhindert sind (Waitz, Anthropologie, I. 150). Waitz ist indessen der Meinung (ebenda, S. 151), daß man diese seltsamen Sprachlaute nicht auf eine Eigentümlichkeit der Sprachorgane selbst zurückführen dürfe, sondern es in ihnen mit einem bloß Angewöhnten zu thun habe. Er bekräftigt seine Meinung durch die Thatsache, daß Hottentottenkinder, die ihre Jugend unter den weißen Kolonisten verleben, nach ihrer Rückkehr zu den Ihrigen ebensowenig wie fast alle Missionäre wegen der Schwierigkeit jener Sprache die Laute ordentlich sprechen lernen. Meines Erachtens ist dies keine Gegeninstanz gegen die Annahme einer besonderen anatomischen und physiologischen Bildung der Sprachwerkzeuge. Bei der außerordentlichen Bildsamkeit und Anpassungsfähigkeit der kindlichen Organe, insbesondere des Gehirns, das die Stimmwerkzeuge innerviert und mithin bei der Entwickelung des Sprechens eine hochwichtige Rolle spielt, können durch das Erlernen einer fremden Sprache in frühester Kindheit sowohl die Leitungsbahnen im Gehirn wie die Teile der Mundhöhle selbst sehr wohl aus ihrer angeerbten Bildungsrichtung heraus in eine andere hineingedrängt werden, so daß, wenn diese letztere sich einmal befestigt hat, damit auch die Wirkungen jener ersteren für immer aufgehoben sind.

Wenn sich auf der einen Seite in den Natursprachen schwierige Laute finden, die den Kultursprachen fehlen, so besitzen die Natursprachen wiederum viele Laute, besonders Konsonanten, nicht, welche in den Kultursprachen gang und gäbe sind. Viele

Neger haben kein R, die Australier und Gesellschaft-Insulaner kein S und C, die Fidschi-Insulaner kein C, die Somo-Somo kein K, die Raki-Raki kein T; die Polynesier (mit Ausnahme der Fidschi- und Schiffer-Inseln) bilden keine Zischlaute, die Huronen keine Lippenlaute. Die Indianer am Port-au-Français in Columbia haben kein b, f, x, j, d, p, v (Französische Aussprache), die Peruaner kein b, d, f, g, s, x (Spanische Aussprache). Die Polynesier verfügen nur über die zehn Konsonanten: f, k, l, m, n, ng, p, s, t, v; die Sahaptin-Indianer nur über neun: h, k, l, m, n, p, s, t, w; die Bewohner der Tupuai-Gruppe südlich von Tahiti sogar nur über acht, nämlich m, n, ng, p, r, t, v[1] und einen mit ' bezeichneten Kehllaut (vgl. hierzu Waitz, I. 150; Lubbock, Prehistoric times, S. 562; Origin of civilisation, S. 327; Müller, Ethnographie, S. 181, 187; Peschel, Völkerkunde, S. 117).

Das Fehlen eines einzelnen Konsonanten wie des R bei Negern würde noch keinen Schluß auf eine geringe Entwickelung der betreffenden Sprache erlauben, fehlen doch auch der einen Kultursprache oftmals Laute, welche die andere besitzt. Wenn aber den Natursprachen ganze Reihen von Konsonanten abgehen, welche doch das eigentliche Rückgrat einer Sprache bilden, so werden wir wohl zu der Folgerung berechtigt sein: Diesen Sprachen stehen nicht so viele Ausdrucksmittel zu Gebote wie den Kultursprachen; mithin können sie auch nur weniger ausdrücken. Warum? weil sie überhaupt weniger auszudrücken haben. Warum? weil die geistige Entwickelung überhaupt noch auf niedriger Stufe steht. Auch unsere Kinder beherrschen in der ersten Zeit ihres Sprechenlernens nur wenige Konsonanten, und genau so wie die Kinder an Stelle eines schwierigen Lautes, den sie noch nicht sprechen können, den phonetisch verwandten leichteren und ihnen bereits geläufigen setzen und somit die Wörter in kindlicher Weise abändern, z. B. statt Karl Tarl sagen,[2] so verschieben auch Naturvölker leicht die gehörten Worte der Kultursprachen in die ihnen allein geläufigen Laute und geben ihnen dadurch eine sehr ver-

---

[1] Daß dies beinahe dieselben Lippen- und Zungenlaute sind, welche zuerst in der Sprache unserer Kinder auftreten, darüber vergleiche des Verfassers Werk: Die Sprache des Kindes (Leipzig, 1880), S. 24.

[2] Vgl. hierzu des Verfassers Schrift: Die Sprache des Kindes (Leipzig, Ernst Günthers Verlag, 1880).

änderte Gestalt. Die Maori Neuseelands haben nur neun Konsonanten: k, t, p, ng, n, m, h, w, r. „Eure Sprache,“ sagen sie zu den Engländern, „geht zwar in unser Ohr, aber nicht wieder aus dem Munde heraus. So bilden sie um: Samuel in Hemara, Friedrich in Waritarihi, David in Rawiri, New Zealand in Niutireni, Governor in Kawano, Victoria, the Queen of England in Wikitoria te Kuini o Ingireni. Hier begreift sich der Grundsatz der heutigen Sprachwissenschaft, daß der bloße Gleichlaut zweier Wörter so wenig ein Beweis ihrer Verwandtschaft ist, wie ihr Nichtgleichlauten ein Gegenbeweis gegen ihre Zusammengehörigkeit.

Daß übrigens die geringe Zahl der Konsonanten in vielen Natursprachen nicht etwa auf Grund der Entartungstheorie als die Folge eines Rückschrittes und Verfalls aus einer früheren höheren Stufe größeren Reichtums an Lautmaterial aufzufassen, sondern als der ursprüngliche Zustand des Unentwickeltseins der Sprache überhaupt zu betrachten ist, wird schon durch den Umstand bewiesen, daß auch alle übrigen geistigen Fähigkeiten der Wilden auf eine Entwickelung aus ursprünglich niederen Zuständen hinweisen. Auch nach WHITNEY hat sich die Zahl der menschlichen Sprachlaute erst allmählich vermehrt und vergrößert. (Vgl. hierzu PESCHEL, Völkerkunde, S. 117.)

Die Sprachen der Wilden und die Kindersprache zeigen auch hinsichtlich ihrer Vorliebe für Silbenverdoppelungen eine große Ähnlichkeit. Den Kinderworten Mille-mille für Milch, Täub-täub für Taube, Wauwau für Hund vergleichen sich z. B. neuseeländische Wörter wie ahi-ahi (Abend), aki-aki (Vogel), awa-awa (Thal) u. s. w. Nach LUBBOCK (Origin of civilisation, S. 403) finden sich im Deutschen, Englischen, Französischen und Griechischen auf 1000 Wörter nur 2 bis 3 Verdoppelungen, dagegen 66 im Brasilianischen Tupi, 75 im Hottentottischen, 166 im Tonga und 169 im Neuseeländischen (vgl. des Verfassers Schrift: „Die Sprache des Kindes“ S. 25). Sowohl der Mangel an Konsonanten als auch das Vorherrschen der Verdoppelung beweisen einen noch kindlichen Entwickelungszustand der Sprache bei Wilden, der den Schluß auch auf einen noch kindlichen Geisteszustand ohne weiteres an die Hand giebt.

Der Wortschatz der Wilden ist beschränkt, weil ihr Lebenskreis und damit ihr geistiger Horizont ein beschränkter ist. Vor allen fehlen ihnen die Wörter, welche abstrakte Begriffe und Beziehungen bezeichnen; dagegen sind die Wörter für konkrete

Anschauungen und Vorgänge sogar in überwuchernder Fülle vorhanden, wie wir im folgenden zeigen werden.

Sprachen wie das Deutsche, Englische u. s. w. enthalten ungefähr 100000 Wörter. SHAKESPEARE hat etwa 15000, große Redner 10000, MILTON 8000 Wörter verwendet. Zeitungen gebrauchen durchschnittlich 6000; die Zahl der Wörter im Alten Testament beläuft sich auf 5642, die ägyptischen Hieroglyphen beschränken sich auf 900 Wörter, und ein englischer Tagelöhner kommt sogar im gewöhnlichen Leben mit 300 Wörtern aus, wobei zu bemerken ist, daß er natürlich mehr Wörter versteht, als er selbst spricht. (Nach MAX MÜLLER bei WUNDT, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1. Aufl., I. S. 379.) Nach KLEMM (Kulturgeschichte, I. 351) verfügte ein 12jähriger Indianerknabe sogar nur über 5 bis 6 Wörter wie Wasser, Holz, Feuer, Schlange, Maus. Mag dieser Indianerknabe sich für gewöhlich der Gebärdensprache bedient haben, jedenfalls ist er als eine Ausnahme zu betrachten, denn so armselig ist es um den Wortschatz der Natursprachen keineswegs bestellt. LICHTENSTEIN bezeichnet es als einen bemerkenswerten Beweis für den gänzlichen Mangel an Civilisation bei den Buschmännern, daß sie keine Namen haben und auch nicht den Mangel eines solchen Mittels zur Unterscheidung eines Individuums vom anderen zu fühlen scheinen, und FREYCINET versichert, daß bei einigen australischen Stämmen die Frauen keinen Namen hätten. Doch sind diese Nachrichten dem Zweifel unterworfen, weil der Wilde mit seinem Namen gewissermaßen die Substanz seiner Person untrennbar verknüpft sieht und deshalb mit abergläubischer Scheu seinen Namen verheimlicht, da, wer den Namen kennt, auch Gewalt über die Person hat, und der Austausch der Namen mithin nur unter Freunden stattfindet (LUBBOCK, Origin, 331). Alles dies ist aber unwesentlich gegenüber dem Umstand, daß der Wilde thatsächlich keine Worte für abstrakte Begriffe besitzt, aus dem einfachen Grunde, weil er diese abstrakten Begriffe selbst noch nicht gebildet hat. Der Wilde hat wohl konkrete Allgemeinvorstellungen, d. s. solche, für die eine sinnliche Anschauung, ein wirkliches Ding aufgezeigt werden kann, z. B. die konkrete Allgemeinvorstellung „Schwarzeiche", aber noch keine abstrakten Begriffe, d. h. solche Begriffe, denen keine sinnliche Anschauung unmittelbar entspricht, wie z. B. Ehre, Glaube u. s. f., und für die (nach WUNDT, Physiologische

Psychologie, 1. Aufl., S. 673) „der sprachliche Ausdruck ein unentbehrliches Erfordernis“ ist. So ist (Klemm, Kulturgeschichte, I. 359) „die Waicurisprache arm an Wörtern. Was keinen Leib hat und nicht in die Sinne fällt, nicht gesehen und gegriffen werden kann, fehlt, so: Tod, Leben, Zeit, Welt, Verstand, Wille, Ehre, Scham, Liebe, Hoffnung, Glaube, Dankbarkeit, Fleiß, Strafe, Herr, Glück u. s. w. und alle Hauptwörter auf heit, keit, nis, ung, schaft.“ Die Vermutung liegt nahe, daß man von dem Fehlen dieser abstrakten Begriffe auch auf die Abwesenheit der damit bezeichneten Zustände schließen darf, daß also, wenn z. B. die Begriffe für Dankbarkeit, Scham, Fleiß u. s. w. nicht vorhanden sind, auch Dankbarkeit, Scham und Fleiß sich selbst noch nicht entwickelt haben. Die Schilderung des sittlichen Zustandes der Wilden wird diese Vermutung bestätigen. Nach Spix und Martius hatten die brasilischen Stämme besondere Namen für die verschiedenen Teile des Körpers und für alle verschiedenen Tiere und Pflanzen, mit denen sie bekannt waren, aber völlig fehlten ihnen solche Ausdrücke, wie Farbe, Ton, Geschlecht, Art, Geist u. s. w. Nach Bayley ist die Sprache der Veddahs auf Ceylon sehr beschränkt; sie enthält nur solche Wendungen, die notwendig sind, um die Naturgegenstände zu bezeichnen, welche am meisten in die Augen fallen und zu dem täglichen Leben des Volkes Beziehung haben. So roh und primitiv ist sie, daß die gewöhnlichsten Dinge und Handlungen des Lehens nur durch eigentümliche Umschreibungen bezeichnet werden können. — Von den Coroados in Brasilien bemerkt Martius: man würde unter ihnen vergeblich Worte suchen für abstrakte Begriffe wie Pflanze, Tier, und die noch abstrakteren wie Farbe, Ton, Geschlecht, Art. Solche Verallgemeinerung findet sich bei ihnen nur in den häufig gebrauchten Infinitiven der Zeitwörter: Gehen, Essen, Trinken, Tanzen, Sehen, Hören u. s. f. Sie haben keine Ahnung von allgemeinen Kräften und Gesetzen in der Natur und können sie deshalb auch nicht in Worten ausdrücken. — Die Tasmanier haben keine Ausdrücke wie „hart, weich, warm, kalt, lang, kurz“ u. s. w. (Vgl. Lubbock, Origin, 332; preh. times, 574.)

Wie die abstrakten Begriffe, so fehlen vielfach, gerade wie in der Gebärdensprache, auch der Wortsprache des Wilden die abstrakten Redeformen der Deklination, Konjugation, Komparation, ebenso die Präpositionen und Konjunktionen nebst den

syntaktischen Kunstgriffen der Kultursprachen, oder wenn sie vorhanden sind, so sind sie gewissermaßen nur angedeutet und zeigen erst eine sehr dürftige Entwickelung. Auch darin gleicht die Sprache des Wilden den Anfängen unserer Kindersprache, welche auch die Wörter asynthetisch nebeneinander stellt und die Beziehungen ebenso erraten läßt, wie die Gebärdensprache. Bei den Waicuri-Indianern fehlen Deklination, Artikel, Komparativ. Die Zeitwörter haben nur einen Modus und drei Tempora. (Bastian, Der Mensch in der Geschichte, I. 427.) Diese letzteren fehlen ganz z. B. den brasilianischen Waldindianern; sie haben und sprechen nur Infinitive mit oder größtenteils ohne Pronomen und Hauptwort. Die Betonung, meist auf der zweiten Silbe, die Länge oder Kürze der Aussprache, gewisse Zeichen mit der Hand, dem Munde und andere Gebärden müssen der Rede die bestimmende Vollendung geben. Wir führten schon oben das Beispiel an: Ich will in den Wald gehen (s. oben S. 70). Die Damaras (Lubbock, Origin, S. 334) haben keinen Komparativ. Z. B. um zu fragen: welcher Marsch ist länger, der letzte oder der nächste? sagt man: der letzte Marsch ist klein; der nächste, ist er groß? Die Antwort lautet nicht „etwas länger“ oder „viel länger“, sondern: er ist es. Die Feuerländer sind nicht im stande, eine Alternative zu begreifen (Lubbock, Prehistoric times, 571).

Dieser Mangel an abstrakten Begriffswörtern, Redeformen und syntaktischen Wendungen macht sich natürlich sehr empfindlich bemerkbar, sobald man versucht, ein Stück aus einer Kultursprache in die Sprache des Wilden zu übersetzen; man stößt dann auf ungeheure Schwierigkeiten, ja, vielfach ist die Übertragung ganz unmöglich. „Der Herrnhuter Loskiel bemerkt, daß er mehrere Jahre bedurfte, um in der Mundart der Delawaren abstrakte Wahrheiten einigermaßen verständlich machen zu können, und es gelang ihm erst, als er aus den vorhandenen Wörtern mit Hülfe von Umschreibungen und sinnreichen Kombinationen gewissermaßen eine neue Sprache gebildet hatte“ (Bastian, Mensch, I, 443). Die St. Petersburger Bibelgesellschaft mühte sich vor einer Anzahl von Jahren, das Vaterunser und die zehn Gebote in die Tschuktschen-Sprache zu übersetzen, „aber die Übersetzung blieb gänzlich unverständlich, weil einesteils die Sprache zu wortarm war, um die neuen abstrakten Ideen auszudrücken, und weil es anderenteils keine Buchstaben gab, welche im stande gewesen wären,

die fremdartigen und ungefügen Laute wiederzugeben, aus denen diese Sprache zusammengesetzt ist (LUBBOCK, Prehistoric times, Deutsche Ausgabe, II. 271).

Fehlen die Wörter für abstrakte Begriffe, weil diese selbst fehlen, so überwuchern nun die konkreten Wörter und Wortbildungen, weil eben der sinnliche Konkretismus das eigentliche Element des Seelenlebens des Naturmenschen ausmacht. Der sinnesscharfe Wilde nimmt an jedem Dinge so genau alle einzelnen und besonderen Merkmale wahr, daß er beinahe jedes Ding als ein einzelnes und besonderes, als ein von jedem anderen und sogar von dem zu derselben Art gehörenden, ganz nahe verwandten Dinge verschiedenes auffaßt. Er sieht mehr die individuellen Unterschiede der Dinge, als das Gleichartige an ihnen. So steht für ihn jedes Ding außer Vergleich mit jedem anderen isoliert für sich da; jeder Baum ist ihm ein anderes Gebilde, nur weil er etwas anders geformte Äste hat u. s. f. Daß in den Dingen, die wir zu einer Art zählen, die Hauptteile identisch sind, übersieht er, ganz hingenommen von dem sinnlichen Eindruck der individuellen Verschiedenheiten. So kommt er nicht zur Bildung von abstrakten Begriffen, welche nur das Gleichwertige festhalten und die Besonderheiten fallen lassen — kaum daß er sinnlich-konkrete Allgemeinvorstellungen bildet; diese aber, wenn er sie bildet, sind verschwommen und unfest, fließen, wie die später zu erörternde Veränderlichkeit der Natursprachen beweist, fortwährend ineinander über und zerfließen und verschwinden deshalb auch wohl unter etwas veränderten Umständen wieder völlig. Dem Wilden gelten bei seiner scharfen und am Äußerlichen klebenden Sinnesauffassung die Nebensachen und das Zufällige mehr als das Hauptsächliche, Allgemeine und Notwendige, sowie es auch bei Kindern der Fall ist und im hohen Grade auch die Auffassung des Weibes Dingen und Personen gegenüber charakterisiert. Der Wilde faßt alles Individuelle haarklein sinnlich auf und prägt es mit photographischer Treue seinem Gedächtnis ein, während ihm für das Generelle alles Interesse und Verständnis mangelt. Gerade weil alle seine Vorstellungen individuell sind, so wimmelt es in seiner Phantasie von Individualvorstellungen, so ist seine Sprache, seine Ausdrucks- und Darstellungsweise im höchsten Grade individualistisch, d. h. er individualisiert alles, oder ihm individualisiert sich alles; individualisieren heißt hier

aber personifizieren, so personifiziert sich ihm alles und er personifiziert alles — nicht mit Bewußtsein und Absicht, sondern ihm selbst völlig unbewußt: er kann nur individualistisch vor- und darstellen, weil er keine anderen als nur individuellste Vorstellungen besitzt, also auch diese nur reproduzieren kann. Daher die sinnlich-anschauliche, konkret-lebendige, alles personifizierende d. h. aber poetische Betrachtungs- und Darstellungsweise der Wilden, die ihnen ganz natürlich und jedem von ihnen eigentümlich ist, die uns einen ästhetischen Eindruck macht, während der Wilde selbst keine Ahnung von seiner der künstlerischen, zumal der dichterischen verwandten Naturauffassung besitzt. Wenn es den Dichter und im allgemeinen den Künstler ausmacht, eine von jeder abstrakten Reflexion freie, ganz anschaulich-konkrete Darstellung zu geben, wenn aber in unserem, über alles abstrakt reflektierenden Geistes- und Kulturzustand diese Gabe so selten ist, so ist eben diese Fähigkeit dem Wilden von Natur eigen und seine eigene Natur, weil er das Reich der Reflexion überhaupt noch nicht betreten hat. „Als die Russen in Sibirien den Gesprächen der rohen Kirgisen lauschten, standen sie staunend vor dem rastlosen Strome der poetischen Improvisation der Barbaren und riefen aus: „Alles, was diese Leute sahen, erweckte in ihnen Phantasien!“ (Tylor, Anfänge der Kultur, I. S. 301). Daher kommt es aber auch, daß diese sinnlichen Vorstellungen nicht bloß die Phantasie und die Träume des Wilden beherrschen, sondern, daß sie, zumal kein reflektierender, logisch-nüchterner Verstand das Gegengewicht hält, sich ihm unbewußt (und deshalb zweifellos als Wirklichkeit von ihm betrachtet und geglaubt) zu Hallucinationen und Visionen gestalten und so für ihn zu einer immerfort lebendig fließenden Quelle des Aberglaubens, des Mythus und der fetischistischen und animistischen Religion werden. Wir sind gar nicht mehr im stande, uns in diese ausschließlich sinnlich-konkrete Geistesart hineinzuversetzen, aber man muß sie zu begreifen suchen, will man den alles personifizierenden und individualisierenden Geisteszustand des Naturmenschen und seine Geistesprodukte dem Verständnis näher rücken; dann erst wird man verstehen, wie z. B. eine Sage der absurdesten Art für den Wilden keine Sage, sondern sicherste und unbezweifelbarste Wirklichkeit bedeutet, selbst mit allen ihren Widersinnigkeiten und Unmöglichkeiten.

Der Wilde, ganz und gar der sinnlichen Wahrnehmung preisgegeben, vergleicht noch nicht oder doch nur sehr wenig die Gegenstände; er führt sie noch nicht auf die ihnen zu Grunde liegenden Gleichheiten und Einheiten zurück, d. h. er bildet noch keine abstrakten Begriffe. Er steckt noch völlig im sinnlichen Konkretismus, und eben dieser Konkretismus leuchtet überall aus seiner Sprache hervor und giebt ihr den eigentümlichen Charakter. So hat die Sprache der Tschocta-Indianer wohl ein Wort für Weißeiche, Schwarzeiche, Roteiche, aber keins für Eiche, oder gar für Baum. Die rohen Jägerstämme Amerikas haben Benennungen für die einzelnen Tiere wie Biber, Bär, Wolf, aber keine für „Tier“; dasselbe gilt auch von den Australiern; Begriffe und Worte wie Fisch, Vogel, Baum u. s. w. sind ihnen fremd. Die Malayen benennen die einzelnen Farben rot, blau, grün, weiß, haben aber kein Wort für Farbe. (Vgl. Lubbock, Origin, 332; Peschel, Völkerkunde, S. 116). Wir wenden das Wort Essen für jede beliebige Speise an; bei den Huronen lautet das Wort verschieden, je nachdem Suppe, Fleisch, Gemüse, Brot oder Brei gegessen wird. Im Odschibbwe heißt Fleisch essen anders als Obst essen, auf ein Tier schießen anders als nach der Scheibe schießen (Geiger, Entwickelung, I. 364). Je nach den dabei angewandten Geräten heißt Fischen bei den Eskimos verschieden. In der aymarischen Sprache (Peru) gebraucht man zwölf verschiedene Worte für tragen, je nachdem leichte, schwere, große, kleine, lebende oder unbelebte Wesen getragen werden (Bastian, Mensch, I. 431). Das Malayische verfügt über zwanzig Wörter für schlagen, je nachdem mit dünnem oder dickem Holz, sanft, von oben nach unten, von unten nach oben, in ebener Richtung, mit der Hand, mit der flachen Hand, mit der Faust, mit einer Keule, mit einer scharfen Kante, mit einer Fläche, etwas gegen etwas, mit einem Hammer geschlagen oder etwas wie ein Nagel eingeschlagen wird (Peschel, Völkerkunde, 123). Bezeichnungen wie Roß, Hengst, Stute, Fohlen, Rappe, Schimmel, Mähre, Gaul sind als Nachklänge eines solchen Konkretismus bei uns zu betrachten, die dem Abstraktum Pferd haben weichen müssen. Das fehlende abstrakte Wort ersetzt der Tasmanier durch konkrete Umschreibungen, wenn er für hart „steingleich“, für groß „mit langen Beinen“ sagt.

Nicht bloß auf einzelne Objekte, sondern auch auf ganze Objektverbindungen und ganze Handlungsvorgänge erstreckt sich

der Konkretismus des Wilden und seiner Sprache. Wie jedes einzelne Objekt als ein einziges in seiner Art, so wird auch jeder zusammengesetzte Vorgang als ein einzigartiger und mit keinem anderen vergleichbarer betrachtet und, als ob er ein einziges Objekt wäre, durch einen Satz dargestellt, der gewissermaßen nur ein einziges Wort bildet; ein vielgliederiger Satz wird nach PESCHELs Ausdruck (Völkerkunde, S. 434) in ein einziges Wort zusammengefaßt. Ändert sich daher auch nur ein Geringes in dem Vorgang, so ändert sich damit auch sogleich das ganze ihn darstellende Satzgebilde. Nehmen wir z. B. den Satz: „Der Mann geht am Abend mit bloßen Füßen über den von der Sonne erwärmten Sand in seine Hütte.“ Offenbar können wir alle darin vorkommenden Wörter im Deutschen auch in jeder anderen Gedankenverbindung gebrauchen, und der Satz ändert sich fast gar nicht, wenn ich statt „der Mann“ sage: die Frau geht am Abend u. s. w. Ganz anders aber in einer Reihe von wilden Sprachen! Hier würde mit der kleinen Veränderung „die Frau“ anstatt „der Mann“ der ganze, ein einziges Wortungeheuer bildende Satz eine große Umwälzung in vielen seiner Teile und in seinem gesamten Bau erleiden. Der psychologische Grund ist, daß der Wilde den gesamten Vorgang als eine einheitliche Einzigkeit, als ein Unikum faßt, wofür er auch ein einziges Satzwort bildet. Ändert sich nun in dem Vorgang auch nur ein einzelner Teil, so erscheint ihm damit auch der ganze Vorgang als ein anderer, und folglich verändert er auch hochgradig das ganze ihm entsprechende Wortgebilde. Z. B. in der Tschirokisprache heißt (PESCHEL, Völkerkunde, S. 127): Winitawtigeginaliskawlungtanawnelelisesti = sie werden um diese Zeit zu Ende gekommen sein mit ihren Gunstbezeugungen an mich und dich. Angenommen, es hieße nun „Ihr werdet“ oder „Ihr waret“, so werden nicht bloß die dies bezeichnenden Wörter geändert, sondern der ganze Satz wird in allen seinen Bestandteilen umgemodelt und lautet dann also sehr verschieden. Diese Verschiedenheit wird im hohen Grade auch durch die sonderbaren Verschmelzungs- und Abkürzungsgesetze herbeigeführt, die dann eintreten. Z. B. im Delaware heißt ki = du oder dein, wulit = schön, wichgat = Bein, schis = chen, lein (Diminutivendung). Daraus bildet die mit ihrem Hund oder ihrer Katze spielende Delawarefrau das Wort Kuligatschis = (Gieb) mir Deine schöne kleine Pfote (BASTIAN,

Mensch, I. 432). Oder im Eskimo heißt agglekpok = er schreibt, pekipok = er macht besser, pinniarpok = er versucht. Daraus bildet der Eskimo das Wort agglekiniaret = besser zu schreiben versucht er. Darin ist aggl von agglekpok genommen, ek von demselben Worte und von pekipok, wobei das p weggelassen ist, um Härte zu vermeiden, und iniar von pinniarpok, wobei ebenfalls der Anfangskonsonant weggelassen ist (Ebenda). Das ist, als wollte man im Deutschen sagen: bessreibuchter (= besser zu schreiben versucht er).

Ungebildete und Kinder können wohl und gut ganze Gesamtanschauungen in sich aufnehmen, stoßen aber auf die größten Schwierigkeiten, sobald sie dieselben in ihre Einzelbestandteile zerlegen sollen. So kann ein Zeuge vor Gericht völlig davon durchdrungen sein, einen Vorgang ganz genau zu kennen; sowie er aber über alles Einzelne haarscharf ausgefragt wird, stockt er und verwickelt sich sogar in Widersprüche. Dasselbe beobachtet man an Kindern im Anschauungsunterricht, die den ganzen vorliegenden Gegenstand mit dem Blick erfaßt haben, aber nicht oder nur schwer und erst mit Hülfe des Lehrers im stande sind, die Teile des angeschauten Gegenstandes im Bewußtsein zu trennen und jeden einzelnen für sich zu appercipieren. Genau so geht es dem Naturmenschen, und dieses Unvermögen der analysierenden Apperception drückt sich auch in seiner Sprache aus. Wie er nicht im stande ist, ein Ding ohne die konkrete Beziehung auf eine bestimmte Person, eine Eigenschaft ohne Beziehung auf einen bestimmten Träger, eine Thätigkeit ohne Beziehung auf ein konkretes thätiges Wesen zu denken, so kann auch die Sprache das Substantiv nur ausdrücken in Verbindung mit einer bestimmten Person, also nicht Pferd, sondern nur „mein, dein Pferd, Mann-Pferd“ u. s. w. sagen; sie kann das Adjektiv nur gebrauchen in Verbindung mit einem Substantiv, also nicht „groß“ für sich, sondern nur „Groß-Mann, Groß-Frau“ u. s. w. sagen; sie kann das Verbum nur in Verbindung mit einem Substantiv setzen, also nicht „schlagen“ für sich, sondern nur „Pferd-schlagen, Kind-schlagen“ u. s. f. sagen. So können die Huronen kein Substantiv anders ausdrücken als vereinigt mit dem Pronominaladjektiv, keine Qualität einer Substanz ohne die Substanz selbst. Die Verba bezeichnen fast immer die Handlung mit dem Objekte der Handlung, und nur wenige bestimmen das Handeln schlechthin. Es

existiert kein einziges Wort, das den einfachen Begriff des Gebens ausdrücken könnte, obwohl SAGARD in seinem Wörterbuche der Huronensprache drei Seiten mit Ausdrücken füllt, um das Geben verschiedener Dinge zu bezeichnen. Denn man findet kein einziges Wort, um irgend eine höhere Art oder Gattung zu bezeichnen. Die verschiedenen Tempora, Zahlen und Personen werden durch den Accent bezeichnet. Eine Ableitung und Zusammensetzung der Wörter nach unserer Art kennen die Huronen nicht, weshalb die Wörter, so analog sie auch in ihrer Bedeutung sein mögen, durchaus keine Ähnlichkeit im Laute miteinander haben. Wenn daher ihre Lebensweise nicht so sehr eingeschränkt wäre, so würde eine so zahllose Menge von Wörtern entstehen, daß das Gedächtnis zuletzt sie nicht mehr fassen könnte (BASTIAN, Mensch, I. 432 Anm.).

In ganz überraschender Weise zeigt sich der geistige Konkretismus des Naturmenschen in dem Luxus, den er auf dem Gebiete der Fürwörter sich gestattet. „Die persönlichen Pronomina (der Bewohner der Insel Annatom, der südlichsten unter den Neuhebriden) sind bei weitem der ausgebildetste Redeteil in der ganzen Sprache. Sie haben besondere Formen für den Subjekts-, Objekts- und Possessivkasus (Nominativ, Accusativ und Genetiv) neben Possessivsuffixen, einen vierfachen Numerus (Singularis, Dualis, Trialis und Pluralis), und an ihnen allein kommen die Tempora und Modi des Verbums zum Ausdruck. Außerdem unterscheidet noch das Pronomen der ersten Person im Dualis, Trialis und Pluralis, ob der Angeredete mit gemeint ist, oder nicht, und hat also für diese drei Numeri doppelte Formen, einen Inklusivus und einen Exklusivus. Wir haben daher sieben Pronomina der ersten, vier der zweiten und vier der dritten Person, zusammen fünfzehn Pronomina, deren jedes wieder folgende Formen hat: Nominativ, Accusativ, Possessiv, Possessivsuffix, Präsens, Präteritum, Futurum, Optativ, Kunjunktiv, Hypothetikus und Konzessiv.“ (Nach GABELENTZ, Die melanesischen Sprachen bei GEIGER, Entwickelung der Vernunft, I. 379.) Dabei ist es hochinteressant zu bemerken, daß diese Menschen, welche den Numerus d. h. die Zählung in concreto, nämlich in der unmittelbaren Anschauung von und Anwendung auf Personen als Singular, Dual, Trial und Plural und bei diesen allen wieder als In- und Exklusiv so umfassend ausgebildet hatten, den Numerus in abstracto d. h. die Zahl

noch so wenig beherrschten, daß sich Zahlen über fünf überhaupt nicht, und vier und fünf nur sehr vereinzelt im Gebrauch fanden. Ursprünglich, scheint es, war ihre Zahlenreihe auf drei beschränkt; bei der Übersetzung der Bibel war man genötigt, zu den englischen Zahlwörtern zu greifen (Ebenda). „Auf dem Kontinente von Australien finden wir, außer der schon geschilderten übermäßigen Entwickelung der Pronomina, den Dual noch mit einem wahrhaft absonderlichen Luxus ausgestattet: es giebt nämlich (wie man diese wunderlichen Formen nennen könnte) einen Vater-, einen Bruder-, einen Gatten- und einen Schwager-Dual. Ich heißt (nach Grey) nganja, wir und uns ngannil, mein ngannalak; Du nginni, ihr narang; die dritte Person ohne Unterschied des Geschlechtes, bal, Mehrheit: balgun. Wir drei heißt ngalata. Aber wir beide heißt zwischen Geschwistern und Freunden ngali, zwischen Eltern und Kindern, Neffe und Onkel u. s. w. ngala, zwischen Gatten und Liebenden ngannitsch, zwischen Schwagern ngannama. Ebenso heißt ihr beide niubal, aber im Liebesdual niubin; sie beide bula, aber von Vater und Sohn bulala, von zwei Gatten bulani. Diese Sprache hat also den Scherz Du Ponceaus, den er gegen den griechischen Dual vorgebracht hat, „man könnte glauben, daß derselbe nur für Liebende und Eheleute erfunden worden sei", zur Wirklichkeit gemacht und noch überboten" (Geiger, ebenda, S. 385). „In noch verwickelterer Ausbildung wuchert dieser Luxus auf amerikanischem Boden, wo der Gegensatz des Exklusivus und Inklusivus ganz besonders zu Hause ist. Im Tschiroki z. B. giebt es (nach Pickering) besondere Formen des Zeitworts für die Personen ich und du, ich und er, ich und ihr, ich und sie, und ebenso unterscheidet sich mein und dein Vater durch die Hauptwortflexion von mein und sein Vater. Da in dieser ganzen Sprachenklasse auch die Objekte durch Personenflexion am Verbum mitbezeichnet werden, so kann man sich denken, welch eine Komplikation, welch eine Masse von Formen entstehen muß, um die verschiedenen möglichen Variationen auszudrücken. „Sie binden uns," muß z. B. auf verschiedene Weise ausgedrückt werden, je nachdem uns bedeuten soll: dich und mich, euch und mich, mich und ihn, mich und sie; wobei überdies wieder ein Unterschied obwaltet, ob „und" so viel heißen soll als beide oder alle zusammen, oder als jeden einzeln; und endlich scheidet sich eine

jede der so entstandenen Formen wieder, je nachdem sie heißt: diese oder jene, die eben Anwesenden oder Abwesenden. Alle diese Unterscheidungen werden an einem einzigen Worte gemacht, ohne Mitwirkung abgesonderter Fürwörter, z. B. „sie, die Gegenwärtigen, binden dich und mich zusammen" heißt im Tschiroki: kekinalöngiha; „die Abwesenden binden jeden von uns beiden einzeln": tegeginalöngiha. Dazu kommt am Verbum noch die Andeutung der Beseelung, die Unterscheidung der Zeit und namentlich die reich ausgebildeten Modusbeziehungen, wie z. B. des Könnens und Pflegens. Welch eine verschwenderische Anhäufung von Begriffsmodifikationen, gegenüber dem schlichten Schema unserer Konjugation!" (Geiger, ebenda, S. 386.)

Andere Unterscheidungen, wodurch die Sprache vielfach modifiziert wird, sind die nach dem Geschlecht, dem Verheiratet- oder Ledigsein und nach dem Range. Im Quechua sind die Interjektionen der Frauen von denen der Männer verschieden. Ein Quechua-Bruder sagt für „meine Schwester" panay, eine Quechua-Schwester ñañay. Bei den Mbayas gebrauchen (nach Azara) Verheiratete und Unverheiratete eine verschiedene Sprache (Bastian, Mensch, I. 437). Auf Ceylon giebt es 7—8 Worte, um Du je nach Stand und Würde auszudrücken (Ebenda, S. 444). „Auf Java bedient sich der Niedrigere der Worte der vornehmen Sprache (basakrama) gegen den höheren und schließt diejenigen aus, die er im gewöhnlichen Verkehr gebraucht. Nur wenn er von sich selbst spricht, wählt er absichtlich ein Niedrigkeit anzeigendes Pronomen. Der Vornehme macht es gerade umgekehrt: er spricht zu dem Niedrigeren die gewöhnliche Sprache (ngoko) und bedient sich von sich selbst, statt des Pronomens, Würde und Hoheit anzeigender oder dafür geltender Ausdrücke. Zugleich nun werden zwar diese beiden Idiome auch Sprachen der vornehmen Klasse und des Volkes, jedoch nur auf bedingte Weise, denn die Vornehmen unter sich und bei gleichem Range suchen eine gewisse Mitte zwischen beiden Sprecharten zu bewahren, für die es selbst wieder nur ihr eigentümliche Lautveränderungen, also ein drittes Idiom (madhya) giebt. Das Volk unter sich bedient sich der gewöhnlichen Sprache, aber die vornehme wird ohne Unterschied durch die ganze Nation bis auf die Niedrigsten herab gebraucht, sowie irgend ein Unterschied des Ranges oder der Lage überhaupt vorhanden ist (nach W. von Humboldt bei Bastian, Mensch, I. 444).

Die Sprache des Wilden, so arm sie an Wörtern für abstrakte Begriffe, ja für Allgemeinvorstellungen ist, so überwuchernd reich ist sie an Bezeichnungen für konkrete Anschauungen, allerdings nur innerhalb eines sehr beschränkten Vorstellungsgebietes. Der Wilde hat in seiner Sprache gewissermaßen nur kleine Scheidemünze, kein großes Geld, nur Pfennige und Nickel, kein Silber und Gold und keine Hundert- und Tausendmarkscheine. Die geistige Kaufkraft seiner Sprache ist also sehr gering; er kann nur Kinkerlitzchen erwerben, nichts Großes und Wertvolles; er ist also geistig ein Kleinigkeitskrämer und wird nie zum geistigen Großhändler. Der Grund davon ist, daß er alles konkret, vereinzelt, ohne denkende Vergleichung, ohne Zusammenhang faßt. So bleibt er an der bloßen sinnlichen Wahrnehmung haften und erhebt sich nicht zur begrifflichen Verarbeitung des Sinnesmaterials. Er ertrinkt fast in der Flut von Einzelheiten, die er nicht zu ordnen und unter vereinfachende Gesichtspunkte zu stellen versteht. So bleibt er in steter Abhängigkeit von der sinnlichen Außenwelt und ganz ihrer Herrschaft unterworfen — auf allen Gebieten! Er beherrscht sie nicht, sie beherrscht ihn stofflich wie geistig. Ihm ist die Idee des regnum hominis über die materielle Welt noch nicht aufgegangen, er hat überhaupt noch keine Ideen, sondern nur materielle Gesichtspunkte. Auf allen Gebieten ist er noch rohester Materialist, kein Idealist. Wir suchen überall den Grund, den Kern, das Allgemeine zu erfassen, in den Naturerscheinungen das einheitliche Gesetz, in den Anschauungen den verbindenden Begriff, d. h. wir suchen überall die Idee; insofern sind wir alle Idealisten und haben Ideale. Der Wilde hat keine Ideen und deshalb keine Ideale, auf keinem Gebiete, sondern nur materielle Bedürfnisse und sinnliche Antriebe. Alles das läßt sich bereits aus dem Zustand seiner Sprache erschließen, und alle übrigen psychologischen Maßstäbe, die wir zur Ausmessung seines seelischen Zustandes anlegen, bestätigen diesen Schluß — so sehr stimmen alle Ergebnisse der Psychologie der Naturvölker zusammen.

Gerade weil der Geist des Wilden so ganz und gar von der sinnlichen Wahrnehmung oder, was dasselbe sagt, von der Außenwelt beherrscht wird, und er in seinem Vorstellungsleben und damit auch in seiner Sprache völlig von ihr abhängt, so muß mit einer gar nicht einmal bedeutenden Ortsveränderung und den

dadurch gegebenen neuen Wahrnehmungsobjekten stets auch bis zu einem gewissen Grade sein sinnlicher Anschauungskreis, sein sinnliches Vorstellen und damit also auch seine Benennungen d. h. seine Sprache sich ändern. Die große und rasche Veränderlichkeit seiner Sprache erklärt sich also aus dieser Abhängigkeit seines gesamten Vorstellungslebens von der sinnlichen Wahrnehmung; immerfort paßt sich seine Anschauung bis ins Einzelne der Außenwelt von neuem an; er hat der Flucht der sinnlichen Erscheinungen nicht den ruhenden Pol der Begriffe entgegenzusetzen; so ist sein Vorstellen und damit auch seine Sprache in einem ewigen Flusse. „Die amerikanischen Sprachen, meist reich an grammatischen Formen und Zusammensetzungen, aber arm an Inhalt, weil die Gedanken fehlen, sind eine so weiche Masse, daß einer äußeren Trennung von Familien und Horden meist auch alsbald eine merkliche Abweichung der Sprache folgt.“ (Max von Neuwied, Reise in Brasilien, II, 213.) „In den südafrikanischen Dörfern,“ sagt Bastian (S. Salvador, S. 38—40), in denen die Kinder monatelang sich selbst überlassen bleiben und bei der Zurückkunft ihrer Eltern oft eine diesen unverständliche Sprache reden, haben die Missionäre beobachtet, daß sich dieselbe fast mit jeder Generation ändert, und in Australien, wo bei dem Tode eines Familiengliedes alle nur durch den Laut an seinen Namen erinnernden Worte verbannt und neue substituiert werden, muß dies noch öfter geschehen. Der Wilde bildet neue Begriffe, so oft er deren bedarf, und leitet jeden Augenblick, wenn ihm die grammatikalischen Verhältnisse nicht genügen oder die von anderen angewandten nicht bekannt sind, für das vorliegende Bedürfnis entsprechende ab. Sprachen, solange sie sich nicht durch die Schrift in bestimmten Normen verkörpert und fixiert haben, sind stets in einem lebendigen Umbildungprozesse begriffen, und die komplizierten Grammatiken, die die alten Missionäre aus ihren daran unschuldigen Beichtkindern herauskonstruierten, würden diesen eben so unbegreiflich sein, als die ihnen angedichteten Religionssysteme.“ Daher auch die ungeheure Anzahl von Sprachen in Afrika und Amerika. Man hat die afrikanischen Sprachen auf etwa 200, die amerikanischen auf 423 geschätzt. Allein in Nord-Amerika (mit Ausschluß von Kalifornien) sollen 32 verschiedene Sprachstämme herrschen, und von den 280—340 Sprachen Süd-Amerikas sollen $^4/_5$ radikal verschieden sein. In kleinen Bezirken

hat man oft eine Menge von einander völlig unverständlichen Sprachen gefunden, so in Wadai 20, in Bornu 30, in Adamaua einige 30, auf der Insel Timor 40, auf kleinen von Schwarzen bewohnten Inseln der Südsee nicht selten 4—5 (Waitz, Anthropologie, I. 279 f.).

Außer diesem allgemeinen Grunde der Abhängigkeit der Wilden von der veränderlichen Sinneswahrnehmung wirken aber auch noch einige andere besondere Ursachen an der raschen Umbildung seiner Sprache mit. So kommt es vor, daß einzelne Individuen wie schlecht erzogene Kinder sich eine besondere Aussprache bilden und eigensinnig an ihr festhalten. Der Reisende Martius (Peschel, Völkerkunde, S. 108) klagte darüber, daß unter seinen brasilianischen Begleitern, obgleich sie der nämlichen Horde angehörten, ein jeder sich kleiner dialektischer Verschiedenheiten in Betonung und Lautumwandlung bediente; seine Genossen verstanden ihn wie er sie, aber es liegt auf der Hand, daß, wenn jeder sich erlaubt, die Sprache nach seiner Willkür zu modeln, von einem festen Bestand derselben keine Rede sein kann. Auch der Vorzug, den man vielfach der Zeichensprache schenkt, führt zu einer Vernachlässigung und damit zur Abänderung der Wortsprache. Dr. Milligan sagt in Beziehung auf die rasche Veränderung der Sprache der Tasmanier: „Die Gewohnheit der Gestikulation und der Gebrauch von Zeichen, um die Bedeutung einsilbiger Ausdrücke zu ergänzen und den Lauten Kraft, Präcision und Charakter zu geben, übten eine fernere modifizierende Wirkung, indem sie Fahrlässigkeit und Schlaffheit der Artikulation und zugleich der Anwendung und Aussprache der Wörter erzeugten . . . . . . Zu Mängeln in der Orthoepie gesellten die Ureinwohner Unzulänglichkeiten in der Syntax, denn sie beobachteten keine feste Ordnung der Wörter in ihrem Satzbau, sondern drückten in einer suppletorischen Weise durch Ton, Benehmen und Gebärde diejenigen Modifikationen der Wortbedeutung aus, die wir durch Modus, Tempus, Numerus ausdrücken.“ (Tylor, Urgeschichte, S. 98.) Häufig werden alte Wörter aus Furcht aufgegeben und neue an ihre Stelle gesetzt. So scheut man sich, die Namen der Gestorbenen weiter zu gebrauchen, um nicht das Gespenst dadurch herbeizulocken. Da aber die Eigennamen meistens aus mehreren anderen Wörtern zusammengesetzt sind, so verschwinden mit jenen auch diese und müssen durch Neu-

bildungen ersetzt werden. Mit dem Tode der Königin Pomare verschwand auch das Wort po (Nacht) aus der Sprache der Tahitier. Die Dajaken auf Borneo wagten nicht mehr den Namen der schwarzen Blattern auszusprechen; man nannte sie Dschengelblatt oder Datu (Häuptling) oder schlechtweg „er". Demselben Gebrauche huldigten die Papuanen Neu-Guineas, die Australier, die Tasmanier, die ostafrikanischen Masai, die Samojeden und die Feuerländer (Peschel, Völkerkunde, S. 107). Auch aus ceremoniellen Gründen setzt man vielfach gewisse Wörter außer Gebrauch. So bildeten die Tahitier neue Zahlwörter für zwei und fünf bei der Thronbesteigung neuer Häuptlinge, weil die alten Wörter dem Namen der Häuptlinge zu ähnlich klangen. Diese Zahlwörter wurden auch dann nicht aufgegeben, als die Gründe, welche zu ihrer Bildung geführt hatten, nicht mehr maßgebend waren (Tylor, Anfänge der Kultur, I. 252). Bei den Abiponen war es die Aufgabe der alten Weiber, neue Wörter zu erfinden. Den Namen des Jaguars änderten sie in sieben Jahren wegen eingetretener Todesfälle dreimal; zuletzt hieß er lapiretrae (der buntscheckige) (Peschel, Völkerkunde, S. 107). Das Verfahren der Kinder, durch Umstellen oder durch Einfügen von Silben eine Art Geheimsprache (wie z. B. die Pe-Sprache: Ipich hapabepe eipeinepen Huput = Ich habe einen Hut) zu bilden, ist den Naturvölkern ebenfalls geläufig. Die Buschmänner setzten eine Silbe an den Anfang oder das Ende oder in die Mitte der Wörter, um ihre Sprache für alle in das Verfahren nicht Eingeweihten unverständlich zu machen. Dasselbe wird von einigen Stämmen im Kaukasus berichtet. Außer der Trennung in Männer- und Weibersprache besaßen die Karaiben eine geheime Sprache für ihre Kriegsverhandlungen, von der die Weiber nichts verstanden, und in die auch die jungen Männer erst eingeweiht wurden, wenn sie unter die Krieger aufgenommen waren (Bastian, Mensch, I. 441). Zu alle diesen die Natursprache leicht verändernden Ursachen tritt endlich noch der Umstand hinzu, daß diese Sprachen noch gar nicht durch die Schrift fixiert werden, wodurch ja gerade den Kultursprachen ein relativ fester Bestand gesichert wird. Und wenn trotz dieses Schutzes, den die Schrift verleiht, auch die Kultursprachen sich in einer fortwährenden, wenn auch langsameren Wandlung befinden, wie können wir uns über die Unbeständigkeit und Flüchtigkeit der Sprache des Naturmenschen

wundern? Daß es nicht bloß ein schwieriges, sondern unmögliches Unternehmen ist, eine solche im steten Flusse befindliche Sprache in den Formalismus einer Grammatik bannen zu wollen, liegt auf der Hand; schon nach kurzer Zeit erwiesen sich solche mit Mühe hergestellte Grammatiken als völlig unzutreffend. Mit Recht sagt Wilhelm von Humboldt (bei Bastian, Mensch, I. 385): „Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß man bei Sprachen dieser Art (den malayischen), die einen sehr eigentümlichen (man weiß nicht, ob man sagen soll, grammatischen oder ungrammatischen) Bau haben und von Männern beschrieben sind, welche immer von unseren oder den klassischen Sprachen ausgehen, nicht tief und sorgfältig genug wirkliche Sprachtexte, besonders aus dem Munde des Volkes selbst entnommen, untersuchen und mit den gegebenen Regeln und Paradigmen vergleichen kann. Man fühlt sich dann meistenteils in eine ganz andere Welt versetzt, als in die man sich durch die Grammatik eingeführt glaubt, findet eine viel geringere Stetigkeit und Regelmäßigkeit der Formen und überzeugt sich, daß der Sinn der ausländischen Grammatiker die Sprache in ein, ihr im Munde des Volkes, wenigstens als solches, fremdes System zu zwängen sucht.“ Er gesteht selbst ein, daß er beständig in die gröbsten Irrtümer verfallen sei, weil er immer die Art und Weise unserer Grammatiken auf jene Sprachen habe anwenden wollen.

Die ungeheure Veränderlichkeit der Natursprachen beweist aber auch, daß es ein ganz vergebliches und verfehltes Bemühen ist, eine Ursprache der Menschheit entdecken und aus den heute bekannten Sprachen herauskonstruieren zu wollen. Hat man auch die indogermanischen Sprachen auf etwa 500 bis 1000, das Hebräische auf 500, das Chinesische auf 450 Wurzeln zurückführen können, so sind diese Wurzeln doch weit davon entfernt, die Ur-Ur-Wörter der Menschheit darzustellen. Mit Recht bekennt sich Pott zu einer „Mehrheit voneinander schlechthin unabhängiger und von Urbeginn her verschiedener Anfänge der Sprachen“. Hat es also viele verschiedene Anfänge der Sprache gegeben und hat sich jede einzelne Sprache je näher ihrem Ursprunge, um so mehr in einem ewigen Flusse befunden, so ist jeder Schluß aus dem heutigen Wortbestand der Sprachen auf den Urbestand völlig verfehlt und unmöglich. (Vgl. hierzu L. Geiger, Der Ursprung der Sprache, Stuttgart 1869; Waitz, Anthropologie I. 278; Lubbock, Origin, 318). Erst von da an gewinnt eine Sprache eine

größere Stetigkeit, wo die Lebensweise der sie redenden Menschen eine geordnete und die Sprache selbst durch die Schrift befestigt wird, weshalb die Sprache der wild umherschweifenden amerikanischen Jägerstämme sich in unendlich viele Dialekte zersplitterten, die Ketschua-Sprache der civilisierten Peruaner dagegen sich über mehr als zwanzig Breitengrade erstreckte (PESCHEL, Völkerkunde, S. 106).

Die Sprache der Naturvölker gewährt ein getreues Spiegelbild ihres geistigen Zustandes. Das *πάντα ῥεῖ* gilt von diesem Geiste uneingeschränkt. Nichts wird in ihm fixiert, nichts krystallisiert. Es herrschen in ihm keine Grundgedanken, keine Ideen und Ideale, keine Gesetzmäßigkeit, keine Logik, keine Grundsätze, keine Ethik, kein sittlicher Charakter. Unlogik im Denken, Zwecklosigkeit im Wollen und Handeln stellen den Geist des erwachsenen Wilden auf die Geistesstufe unseres kleinen Kindes. Vergessen, Antilogik, Paradoxie, Phantasterei auf intellektuellem Gebiete entsprechen bei ihm der Launenhaftigkeit, dem Leichtsinn, der Unberechenbarkeit und der Herrschaft der Affekte und Leidenschaften im praktischen Handeln.

Um den Abstand des Naturmenschen von dem Kulturmenschen in geistiger Beziehung messen zu können, werden wir gut thun, noch etwas näher auf den Bau und die Entwickelungsformen der Sprache einzugehen.[1] Man unterscheidet dem Baue nach drei Hauptklassen von Sprachen:

1. Die einsilbigen (isolierenden oder asynthetischen),
2. die zusammenfügenden (einverleibenden, agglutinierenden, polysynthetischen),
3. die flektierenden.

Die einsilbigen haben keine eigentlichen Wörter, sondern nur Wurzeln. Z. B. im Chinesischen, welches zu dieser Klasse gehört, bedeutet die Wurzel ta das Adjektiv groß in jedem Kasus, Numerus und Genus, aber auch das Verbum groß sein oder vergrößern, das Substantiv Größe und das Adverbium sehr. Die Wurzeln werden ohne alle Deklination und Konjugation einfach nebeneinander gestellt nach dem Schema A B C D . . . Der Zusammenhang und Sinn muß also wie in der Gebärdensprache

[1] Vgl. zu dem folgenden AUGUST SCHLEICHER, Die deutsche Sprache (Stuttgart 1860); WHITNEY-JOLLY, Die Sprachwissenschaft (München 1874); WAITZ, Anthropologie, I. 270 ff.

erraten werden, genau wie in der Sprache des zwanzig Monate alten Kindes, welches unter lebhaftem Gebärdenspiel sagte: Atten — Beene — Titten — Bach — Eine — Puff — Anna, und damit meinte: Wir waren heuten im Garten, haben Beeren und Kirschen gegessen, dann in den Bach Steine geworfen und sind der Anna begegnet (Berthold Sigismund, Kind und Welt, 2. Aufl., S. 110). Wenn eine solche Sprache trotz ihres primitiven Baues doch eine sehr hohe Ausbildung erfahren hat wie das Chinesische, so ist das nur dadurch möglich, daß der Mangel an Flexion durch überaus ängstliche, den Sinn markierende Stellungs- und Betonungsgesetze bis zu einem gewissen Grade ausgeglichen wird. Im allgemeinen aber leuchtet ein, daß solche Sprachen ihrem geistigen Werte nach sich in ähnlicher Weise mangelhaft wie die Gebärdensprache verhalten. In den einsilbigen Sprachen bleibt jede Wurzel abgesondert und starr für sich, in den zusammenfügenden schmelzen dagegen alle Wurzeln zu einem einzigen umfangreichen Wortgebilde zusammen. Zu dieser Klasse gehören die amerikanischen Indianersprachen, die ural-altaischen oder finnisch-tartarischen Sprachen, z. B. das Finnische, Esthnische, Lappische, Magyarische, Türkische, Mongolische, Mandschurische, die Dekhanisch-Drawidischen Sprachen wie das Tamulische u. s. w. Der Cree-Indianer drückt z. B. den Satz: „Ich sehe seinen Sohn“ in dem einen Worte aus:

oo - goosis - a - ne - wâppa - m - im - owa
Er — Sohn — sein — ich — sehe — ihn — den — seinen.

Der Grönländer faßt den Satz: „Er sagt, daß auch du eilig hingehen wollest, um dir ein schönes Messer zu kaufen“ in dem einen Worte zusammen:

Sauig - ik - sini - ariartok - asuar - omar
Messer — schön — kaufen — hingehen — eilen — wollen
y - otit - tog - og
ebenfalls — du — auch — er sagt. (Peschel, Völkerkunde, 434.)

Im Türkischen heißt lieben sevmek. Indem zwischen diese beiden Silben neue Wörter eingefügt (einverleibt) werden, entsteht das eine Wort sev-in-isch-e-me-mek, welches „sich gegenseitig nicht lieben können“ bedeutet.

Eine Unterart bilden die sog. kombinierenden Sprachen, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie beide Verfahren anwenden: sowohl das Isolieren der ersten Klasse als auch das

Einverleiben der zweiten. Sprachen dieser Art bieten dem, der nicht in ihnen aufgewachsen ist, unüberwindliche Schwierigkeiten dar, wie z. B. das südafrikanische Herero, das Koptische und das Baskische.

Die dritte und vollendetste Klasse umfaßt die flektierenden Sprachen, deren Vorzug darin besteht, daß sie einen und denselben Stamm durch Vorsatz- und Anhängesilben, sowie durch kleine innere Veränderungen in vielfachen Beziehungen verwenden und zu mannigfachen Bedeutungen abändern können, wie wenn wir im Deutschen aus groß bilden: großer, große, großes u. s. w. dekliniert: größer, größerer, größere, größeres, größter, größte, größtes, am größten, Größe, vergrößern, vergrößerbar, Vergrößerung, Vergrößerbarkeit u. s. f. Dabei haben wir das Eigentümliche der isolierenden Sprachen, die Wörter unmittelbar nebeneinander zu setzen, nicht aufgegeben, sondern verfahren wie sie in solchen Zusammensetzungen wie vergrößerungsfähig, Vergrößerungssucht, Vergrößerungsverein u. s. f. Der Geist der flektierenden Sprachen hat durch denkende Vergleichung eingesehen, daß in allen einzelnen großen Gegenständen (Baum, Berg, Mensch, Meer u. s. f.) die Größe, so verschieden sie sein mag, doch ein und derselbe Begriff ist, während dem Wilden der große Baum, der große Berg u. s. w. unverglichene Objekte bleiben, und ihm daher auch die Wörter dafür als „Großbaum," „Großberg" u. s. f. verschiedene Gebilde sind. Die flektierenden Sprachen haben sich also zum allgemeinen Begriff erhoben, der in allen Beziehungen als identisch erkannt ist und daher auch stets durch denselben als Stamm bezeichneten Laut ausgedrückt wird; gerade dadurch haben sie den sprachlichen Ausdruck in wunderbarer Weise vereinfacht. Und doch haben sie zugleich mit dieser Einfachheit die höchste Mannigfaltigkeit verbunden, indem sie an dem Stamme vermittelst der Flexion die verschiedenartigsten Beziehungen ausdrücken, wobei es noch einen besonderen Vorzug bedeutet, daß diese Flexion eine verhältnismäßig einfache und im allgemeinen stets dieselbe bleibende ist.

In den einsilbigen Sprachen stehen die Wurzeln wie rohe und unbehauene Blöcke unverbunden nebeneinander; in den zusammenfügenden fließen die Wörter wie zerkochte Beeren in einen Brei zusammen, in dem die Bestandteile kaum noch erkennbar sind; in den flektierenden Sprachen verhält sich jedes Wort wie

ein gegliederter, eingeübter und beweglicher Soldat; jeder hat seine eigene Form, Bedeutung und Kraft, und alle fügen sich willig, und damit ihre Kraft gewaltig erhöhend, zu einer kleineren oder größeren Gruppe, zu einem der Kompagnie vergleichbaren Satze, und die Sätze wieder zu einer dem Bataillon vergleichbaren Periode u. s. f. zusammen; so ist die flektierende Sprache befähigt, geistige Eroberungszüge mit Erfolg ins Werk zu setzen und Gedankenschlachten siegreich zu schlagen. Die Wurzeln der isolierenden Sprache verhalten sich wie isolierte Gehirnzellen, denen die Verbindung durch Nervenfasern fehlt. In den einverleibenden Sprachen verhalten sich die zu einem einzigen Worte zusammenfließenden Wortbestandteile so, wie wenn viele differenzierte Gehirnzellen sich wieder in einen großen, undifferenzierten Protoplasmaklumpen aufgelöst hätten; in den flektierenden Sprachen bleibt jedes Wort wie jede Gehirnzelle selbständig, und für sich und doch sind wieder alle durch Flexion und Syntax, wie die Gehirnzellen durch Leitungsbahnen und Nervenfasern, zu einer kraftvollen Einheit verbunden. Und wer weiß, ob dies nicht mehr als ein bloßer Vergleich ist? ob nicht wirklich im Gehirn des unentwickelten Wilden die Gehirnzellen nur erst relativ gering an Zahl und untereinander noch relativ spärlich durch Nervenfasern verbunden sind, entsprechend seinem asynthetischen Sprachzustande? ob in dem Gehirn des polysynthetisch sprechenden Naturmenschen nicht wirklich zwar die Zahl der Zellen, der ungeheuren Fülle seines konkreten Vorstellungsinhaltes entsprechend, gewaltig groß ist, dabei aber feste Mittelpunkte, ruhende Pole, dominierende Centralzellen, entsprechend den festen Mittelpunkten der Begriffe, noch fehlen? und ob nicht erst im Gehirne der flektierend sprechenden Menschen sich das richtige Ebenmaß hergestellt hat, d. h. sich sowohl eine reiche Fülle von, den konkreten Einzelvorstellungen entsprechenden Zellen, als auch viele den abstrakten Begriffen entsprechende dominierende Centralzellen (etwa Leibniz' Centralmonaden im Verhältnis zu den übrigen Monaden vergleichbar) gebildet haben. Es kommt häufig genug vor, daß Verrückte infolge von Gehirnerweichung aus der flektierenden Sprachform in die asynthetische Sprachform der Wilden und der kleinen Kinder zurückfallen. Das würde dafür sprechen, daß im rohesten Wilden auf der Stufe der asynthetischen Sprache die Gehirnzellenverbindung nur

erst spärlich ausgebildet ist; daß sie sich in unserem Kinde erst allmählich, wenn auch verhältnismäßig sehr schnell, dem Prozeß des Sprechenlernens und der Vervollkommnung im Sprechen gemäß, entwickelt, und daß in jenen Geisteskranken eine Rückbildung im Sinne einer allmählichen Zerstörung der Verbindungsfasern zwischen den Gehirnzellen stattfindet.

In den asynthetischen Sprachen roher und primitiver Art stehen die Wurzeln nebeneinander, ohne daß ihre gemeinte Beziehung lautlich ausgedrückt wäre. Als eine Art Gebärdensprache in Lauten sind diese Sprachen daher vieldeutig und mißverständlich; sie haben die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band; es fehlen ihnen die Bezeichnungen für die abstrakten Begriffe wie für die konkreten Beziehungen. So taugen sie weder für Wissenschaft noch für Poesie.[1] Die einverleibenden Sprachen bezeichnen zwar jede konkrete Kleinigkeit mit peinlicher Genauigkeit, aber sie kommen nicht los vom Sinnlichen, bilden in ihren Wortungeheuern verworrene chaotische Knäuel, sind zeitraubend und schwierig und taugen höchstens für eine nur die sinnlich-konkreten Vorgänge wiederspiegelnde, aber gedankenlose Poesie, nicht aber für die Wissenschaft. Haben die asynthetischen Sprachen weder den abstrakten Begriff noch die mannigfachen Beziehungen; haben die polysynthetischen nicht den abstrakten Begriff, sondern nur die mannigfaltigen, aber ungeklärten Beziehungen zwischen ganz konkreten Vorstellungen, so ist es nun der ungeheure Vorzug der flektierenden Sprachen, daß sie sowohl die abstrakten Begriffe und Beziehungen als auch alle konkreten Vorstellungen und Verhältnisse mit Leichtigkeit zum Ausdruck bringen. Die flektierenden Sprachen sind also mannigfaltig-sinnlich-konkret: sie verfügen über zahllose konkrete Wörter und konkrete Beziehungsmöglichkeiten; die flektierenden Sprachen sind ebensogut einheitlich-denkend-abstrakt: sie verfügen über zahllose abstrakte Begriffswörter und über zahllose, abstrakte Denkbeziehungen ausdrückende Sprachformen.

In all diesen Stücken spiegeln diese Sprachklassen den allgemeinen Denkzustand der Menschen wieder, welche sie sprechen, und der gewaltige Vorsprung der flektierenden Sprachform vor

[1] Daß selbst das Chinesische in dieser Beziehung mangelhaft ist, darüber vergleiche Peschel, Völkerkunde, S. 120f.; S. 398f.



den beiden anderen wird um so mehr einleuchten, wenn wir uns den Einfluß des Sprachbaues auf den Denkzustand überhaupt zum Bewußtsein bringen. Wir machen als Kinder nicht erst unsere Sprache, sie wird uns vielmehr fertig überliefert. Wir denken in Sätzen. Sowie also unsere Sprache Sätze formt, d. h. sowie die Muttersprache selbst denkt, so lernen wir denken; unser Gehirn, unser ganzer Denkzustand formt sich unwiderstehlich nach unserer Muttersprache, und eben diese Form vererben wir auf unsere Nachkommen. So lernen wir die Welt der Dinge und Menschen betrachten und über sie denken unter dem Schema unserer Sprache. Wie lehren nun die verschiedenen Sprachklassen betrachten und denken? Die asynthetischen Sprachen lehren die Objekte nur im rohesten Umriß erfassen; die Dinge und Vorgänge werden nicht denkend zergliedert; man dringt nicht in ihr Wesen ein. Diese Sprachen lehren nicht einmal ein genaues Zergliedern in sinnlich-konkreter Beziehung, geschweige ein scharfes Denken. Die polysynthetischen Sprachen lehren zwar jeden Vorgang sinnlich genau zergliedern und ihn als Ganzes vollständig auffassen, aber sie gehen über die äußere sinnliche Auffassung nicht hinaus. Da sie aber wenigstens äußerlich zergliedern, so bilden sie eine Vorstufe zu den flektierenden Sprachen, welche lehren, sowohl äußerlich sinnlich genau erfassen, als auch innerlich scharf zergliedern und denken. Sehr gut sagt Waitz (Anthropologie, I. 277): „Es sind die grammatischen Formen der Muttersprache, durch welche diese primitiven, allem Denken zu Grunde liegenden Gewohnheiten des Verbindens und Beziehens der Einzelvorstellungen aufeinander uns angebildet und habituell gemacht werden, noch ehe wir einer Reflexion auf das Gedachte fähig sind: denn was die Sprache uns zu einer Lauteinheit verbunden giebt; das fassen wir vorstellend zusammen, und wir fassen es so zusammen, wie sie es verbunden giebt; was sie getrennt darstellt, das fassen wir als getrennt, als relativ selbständig auf.“ Kurz, die Sprache, welche wir als Kinder zuerst lernen und fortgesetzt weiter sprechen — sie ist es, die uns Denken lehrt — unvollkommener oder vollkommener, je nachdem diese Sprache selbst unvollkommener oder vollkommener ist. Daraus geht aber hervor, erstens, daß wir aus nichts besser den eigentümlichen und unvollkommenen Denkzustand der Naturvölker erschließen können als aus der Eigentümlichkeit und Unvollkommenheit ihrer

Sprachen; und zweitens daß dieser unvollkommene Denkzustand sich so lange nicht ändern und verbessern wird, als ihre Sprache sich nicht ändert. Ich glaube daraus schließen zu dürfen, daß, will man die Naturvölker auf einen höheren Geisteszustand erheben, dieses nur dadurch möglich ist, daß man ihnen ihre Sprache raubt und sie zwingt, eine Kultursprache anzunehmen. Damit leuchtet aber die ungeheure Schwierigkeit, die Naturvölker wirklich zu höherer geistiger Bildung zu führen, sogleich ein, denn wohl läßt sich diese Sprachenänderung an einzelnen Individuen, aber kaum an einem ganzen Volke durchführen.

Die asynthetischen Sprachen bezeichnen den wilden Urzustand, die polysynthetischen den barbarischen Mittelzustand, die flektierenden den Kulturzustand der Menschheit.[1] Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß auch die flektierenden Sprachen sich allmählich erst aus jenen niederen Stufen heraus entwickelt haben. Unsere arischen Urahnen besaßen einen mäßigen Schatz von einsilbigen Wurzelwörtern, die asynthetisch gebraucht wurden, wie im Chinesischen, dann trat Polysynthese ein, aus dieser bildete sich die Flexion. Überbleibsel der A- und Polysynthese finden sich deshalb auch noch in den flektierenden Sprachen. Wir verfahren asynthetisch, wenn wir Hausdach oder Eisenbahnbaugesellschaft sagen, wobei auch, wie im Chinesischen, Stellungsgesetze den Sinn bedingen, wie z. B. in Thürklingel und Klingelthür. Überreste der Polysynthese zeigen sich in Wörtern wie herrlich, aus Herr-leik = Herrengestalt, weil leik ursprünglich, Gestalt bedeutet (Leiche, das englische like); Solch = gotisch Sve-leiks = So-gestalt; Welch = gotisch Hve-leiks = Wie gestalt; ehrsam = gotisch sama = derselbe (englisch the same), also ursprünglich ehrgleich; fruchtbar von der Wurzel bar = tragen (plattdeutsch bören, Bord, Börd, englisch to bear). Auch die Konjugation weist auf ursprüngliche Polysynthese hin. Was bedeutet die Endung ten in „Wir suchten?“ Die gotische Form ist Sokidedum = Suchen thaten wir. Ich liebte heißt also: ich liebenthat. Ich argwöhne heißt: Ich arges wähne. Diese Adjektiv- und Konjugationsformen sind also entstanden aus Zusammenfügung asynthetisch nebeneinander gestellter und poly-

[1] Über die Vorzüge der arischen Flexion vor der semitischen und über die damit zusammenhängende Überlegenheit des arischen Geistes über den semitischen s. PESCHEL, (Völkerkunde. S. 131).

synthetisch verbundener Wörter (vgl. Whitney-Jolly, Sprachwissenschaft, S. 83—94).

Wir kommen hier noch einmal auf den Unterschied zwischen Tier und Mensch hinsichtlich der Sprache zurück. Wir haben schon im zweiten Teile der Vgl. Seelenkunde (Die Psychologie der Tiere und Pflanzen, S. 88) darauf hingewiesen, daß den Tieren ein Mitteilungsvermögen nicht bloß in Gebärden und Mienen, sondern sogar in Form der Lautsprache für Gemütsbewegungen und für Vorstellungen nicht abgesprochen werden könne; daß aber diese Tiersprache niemals eine wirkliche Begriffsprache sei und in ihrer Dürftigkeit sowohl ihrem Inhalt und Umfang als auch ihrem Entwicklungsgrade nach tief unter der Sprache selbst des rohesten Wilden stehe. Diese Behauptung wird jetzt ohne weiteres einleuchten. Wenn Garner bei seinen Affen die Bedeutung von 9 Lauten nachgewiesen haben will, und wenn die Elephantensprache sogar über 105 sinnvolle Laute verfügt, so ist diese Zahl der „Wörter" dieser Tiersprachen verschwindend gering gegenüber der Zahl der Wörter selbst der dürftigsten Naturmenschensprache. Bemerkenswert ist, daß die Wörter der erwähnten Affen- und Elephantensprache, abgesehen von den als Interjektionen zu betrachtenden Lauten für Gemütsbewegungen (Freude, Schmerz, Liebeslocken, Warnungsrufe), nur ganz konkrete Gegenstände und Vorgänge von sehr beschränktem, rein sinnlichem Umfange (Futter, Wasser, Brot, Trinken, Gieb) bezeichnen; daß mithin abstrakte Begriffe ganz fehlen, und daß die Laute, die schwierig nachzuahmen und in unseren Buchstaben nur sehr mangelhaft, wenn überhaupt, wiedergegeben werden können, ähnlich wie viele Laute der wilden Völker, ohne jede Flexion oder Polysynthese ganz asynthetisch ausgestoßen werden. Ja, man kann, bei Lichte besehen, eigentlich nicht einmal von Asynthese reden, denn diese setzt voraus, daß mehrere, mindestens zwei Wörter nach einander verlautbart werden, während das Tier fast immer zur Zeit nur einen Laut = ein Wort so lange hören läßt, bis sein darin ausgedrücktes Begehren seine Befriedigung erreicht hat. Wenn sich aber in all diesen Stücken doch nur ein quantitativer Unterschied zwischen diesen Tiersprachen und den Sprachen der niedrigsten Naturmenschen kundgiebt, so offenbart sich ein schwerwiegender qualitativer Unterschied zweifelsohne erstens darin, daß die Menschheit sich bis zur polysynthetischen,

ja endlich bis zur flektierenden Sprache entwickelt hat, mit welcher keine Tiersprache mehr den Vergleich aushält, und zweitens noch mehr darin, daß auch der roheste Wilde, wenn er nur im jugendlichen Alter unter die Schulung des Kulturmenschen gelangt, im stande ist, sich dessen Sprache anzueignen, was kein Tier vermag. Daß das Tier in diesem Sinne nicht zu sprechen vermag, liegt nicht an einem Mangel an Artikulationsfähigkeit, vermögen doch Tiere, wie Papageien, menschliche Laute nachzuplappern — vielmehr, (wie schon ebenda S. 91 bemerkt) daran, daß sie nichts oder nicht so viel zu sagen haben, um sich von innen heraus zum sprachlichen Ausdruck gedrängt zu fühlen. Es fehlt ihnen mit einem Worte die höhere psychische Energie des Menschen, die sog. Vernunftanlage, welche sich als produktive Phantasiethätigkeit und logische Reflexion und Begriffsbildung offenbart und die Vorbedingung zu jeder höheren Sprachentwickelung bildet. Hier liegt der wahre und noch keineswegs entwickelungsgeschichtlich überbrückte Unterschied zwischen Tier und Mensch; hierin erscheint der Mensch dem Tiere gegenüber doch als ein aliud genus. Wir leugnen nicht, daß „das seelische Leben des Tieres in jeder Beziehung eine Vorstufe des menschlichen Seelenlebens ist“, wir geben ferner ohne weiteres zu, „daß, sofern wir gewisse, für Gefühle und Vorstellungen charakteristische Bewegungen und Laute als Vorstufen der Sprachäußerung anerkennen, solche auch dem Tiere nicht fehlen“ (ebenda S. 92) — aber wir möchten weder uns noch anderen den blauen Dunst vormachen, als ob wir die breite Kluft nicht sähen, die trotz alles Darwinismus Tier und Mensch voneinander trennt; als ob uns das große und durch die Entwickelungstheorie noch keineswegs gelöste Problem, um das es sich hier handelt, nicht deutlich vor Augen stände. Das Problem ist dieses: Die Menschensprache hat sich von der asynthetischen zur flektierenden Sprache entwickelt, weil dem menschlichen Geiste nicht bloß die passive, rein mechanische, associative und reproduktive Vorstellungsverbindung, die im Tiere waltet, eigen ist sondern weil er dazu noch über die aktive, freischaltende, produktive Apperception verfügt, die sich in schaffender Phantasie und logischer Reflexion bethätigt. Das Kind des Wilden kann, wie zur flektierenden Sprache, so zur apperceptiven Geistesfunktion erhoben werden, das Kind des Tieres kann es nicht. Innerhalb der Menschheit besteht also

trotz aller graduellen Unterschiede doch eine qualitative Einheit der Geistesanlage, dagegen zwischen dem tierischen und menschlichen Geiste zeigt sich hier unleugbar eine qualitative Differenz, nicht bloß ein gradueller Unterschied. Die Aufgabe, zu zeigen, wie die menschliche Sprache in ihren rohesten Anfängen sich aus der tierischen Sprache in ihren vollendetsten Äußerungen entwickelt hat, ist also identisch mit der psychologischen Aufgabe zu zeigen: wie sich die aktive Apperception aus der passiven Association entwickelt hat. Beide Aufgaben sind auf das innigste miteinander verflochten, und beide sind noch nicht gelöst.[1] Spröde stehen sich hier Tier- und Menschengeist, Tier- und Menschensprache, gegenüber, so sehr jene als Vorstufe dieser erscheinen mögen. So wenig wie auf morphologischem Gebiete die vermittelnde Zwischenform zwischen den menschenähnlichen Affen und dem Menschen schon gefunden ist, so wenig ist das psychologische „missing link" zwischen Tiersprache und Menschensprache, zwischen tierischer Association und menschlicher Apperception, zwischen Tiergeist und Menschengeist bisher entdeckt worden. Und es ist weniger Hoffnung vorhanden, das psychologische Mittelglied zu finden als das morphologische! Versteinerte Knochen erhalten sich in den Schichten der Erde, Laute aber verwehen im Winde, und Denkprozesse gehören einer unsichtbaren Welt an. Erst wenn dieses Problem gelöst ist, wenn die Kluft zwischen Tier- und Menschensprache wirklich überbrückt ist, wenn die Apperception wirklich ohne Sprung aus der Association abgeleitet ist, erst dann kann der Darwinismus sich rühmen, die Einheitlichkeit des Tier- und Menschenreiches unanfechtbar bewiesen zu haben. Ich wünsche lebhaft, daß das bezeichnete Problem seine einwandfreie Lösung

---

[1] Vgl. Wundt, Grundris der Psychologie, 1. Aufl. S. 292f.: „Die Associationspsychologie suchte dadurch einen einheitlichen Standpunkt zu gewinnen, daß sie auch die apperceptiven Vorstellungsverbindungen dem allgemeinen Begriff der Association subsumierte . . . . Bei dieser Reduction auf die Association wurden jedoch entweder die wesentlichen subjektiven wie objektiven Unterschiedsmerkmale der Apperceptionsverbindungen vernachlässigt, oder man suchte sich über die Schwierigkeiten einer Erklärung derselben durch die Einführung gewisser der Vulgärpsychologie entnommener Hülfsbegriffe hinwegzusetzen . . . . Die Apperceptionsverbindungen ruhen ganz und gar auf den Associationen, ohne daß es jedoch möglich wäre, ihre wesentlichen Eigenschaften auf diese zurückzuführen."

finde; ich wünsche es aus rein wissenschaftlichem Interesse, ich wünsche es im Interesse einer monistischen Weltauffassung. Aber dieser Wunsch kann mich nicht blind machen gegen die Thatsachen, welche unwiderleglich beweisen, daß es eine Selbsttäuschung ist, zu glauben, die Aufgabe sei bereits gelöst. Je tiefer man in die Psychologie der Tiere einerseits und der Naturvölker andererseits eindringt, um so mehr treten mit den Ähnlichkeiten auch die Unterschiede hervor, und es hieße sehr unwissenschaftlich verfahren, wollte man aus Lust an den Ähnlichkeiten die Unterschiede übersehen oder gar leugnen. Dieser wissenschaftlichen Sünde, die Unterschiede auf diesem Gebiete nicht genügend zu würdigen, haben sich aber manche Darwinisten in einem gewissen parteiischen Übereifer schuldig gemacht, aus dem einfachen Grunde, weil sie zwar treffliche Zoologen, aber psychologische Dilettanten waren, welche die psychologischen Probleme nicht kannten und die feinen psychischen Unterschiede oberflächlich in Bausch und Bogen abthaten. Auch ich bekenne mich zur Entwickelungstheorie, aber über die enthusiastische Jünglingsschwärmerei der ersten rauschartigen und darum vielfach blindbegeisterten Anhängerschaft kommt man hinaus und sieht mit um so schärferem Blick, wie die unzweifelhaften Erfolge, so auch die ebenso unzweifelhaften Lücken. Wer sich so wissenschaftlich nüchtern und kühl verhält, wird von den Fanatikern der Partei leicht als Zurückgebliebener oder als Reaktionär gebrandmarkt oder auf metaphysische Neigungen oder religionsdogmatische Ängstlichkeiten hin verdächtigt und verklagt. Der Parteifanatiker kann sich eben nicht vorstellen, daß es Menschen giebt, die nichts als die Wahrheit wollen, und denen deshalb der spitze Stachel des Zweifels in jedem Falle lieber ist, als das noch so weiche und bequeme Ruhekissen irgendwelches dogmatischen Parteiglaubens. So sind es auch weder metaphysische Neigungen, noch religiöse Ängstlichkeiten, welche mich die immer noch bestehende breite Kluft zwischen Tier und Mensch in psychologischer Beziehung klar hervorkehren und die hier noch ungelösten Probleme deutlich bezeichnen lassen, sondern lediglich meine wissenschaftliche Wahrheitsliebe, die mich zwar nicht vor Irrtum, wohl aber vor der blinden Gläubigkeit der Dogmatiker bewahrt, welche aus Liebe zum vorgefaßten Dogma Unbewiesenes und Unsicheres als bewiesen und gesichert ausschreien. Von Herzen werde ich

jedem dankbar sein, der jene oben bezeichneten gewichtigen und folgenschweren Probleme gelöst haben wird.

4. Die Kunst der Naturvölker.

a) Malerei und Plastik.

Es ist nicht die Absicht und die Aufgabe dieses Werkes, eine Kulturgeschichte der Naturvölker zu schreiben, was Sache des Ethnographen und Anthropologen ist. Die von den letzteren ans Licht gezogenen Thatsachen setze ich im allgemeinen als bekannt voraus, so daß die von mir angeführten Thatsachen immer nur als Belege und als einige Beispiele für viele andere, die noch hätten angezogen werden können, zu betrachten sind. Denn der Zweck einer Psychologie der Naturvölker kann offenbar nur der sein, die Fülle der Erscheinungen auf die ihnen zu Grunde liegenden psychologischen Gesetze zurückzuführen, und eben dieses ist bisher noch nicht in genügender Weise geschehen. So soll auch dieses Kapitel nicht etwa eine Geschichte der Kunst der Naturvölker[1] geben, sondern nur die psychologischen Gründe klarlegen, aus denen sich die Mangelhaftigkeit der ästhetischen Auffassung der Naturvölker begreifen läßt.

Es bedarf keiner langen Auseinandersetzung darüber, daß Sinnesschärfe und ästhetische Anschauung etwas sehr Verschiedenes ist. Es kann jemand bei trefflichem Gehör durchaus unmusikalisch sein, während der taube Beethoven ein musikalisches Genie ist, und es kann ein anderer trotz des Besitzes von Falkenaugen gar kein Interesse für die Schönheiten der Natur oder der Werke der darstellenden Kunst besitzen. Denn die ästhetische Auffassung ist Sache nicht bloß der Perception, sondern der appercipierenden Geistesthätigkeit und setzt also stets eine hohe geistige Entwickelung voraus. So weit ist nun aber der Naturmensch keineswegs in seiner ästhetischen Entwickelung zurückgeblieben, daß er nicht einmal im stande wäre, alle Farben zu unterscheiden, sondern nur erst auf die Perception der lichtstarken Farben (Rot, Orange und Gelb neben Schwarz und Weiß) beschränkt geblieben sei, während die Perception der lichtschwachen (Grün, Blau, Indigo und Violett) sich erst auf einer höheren Ent-

[1] Vgl. Leo V. Frobenius, Die Kunst der Naturvölker in Westermanns Monatsheften, 1896, Januar- und Februarheft.

wickelungsstufe gebildet hätte. Die Hypothese, daß sich die Farbenwahrnehmung in der Menschheit allmählich entwickelt habe und zuerst die lichtstarken, später erst die lichtschwachen Farben ins Bewußtsein getreten seien, hatte zuerst LAZARUS GEIGER im dritten Buche des 1872 erschienen zweiten Bandes seines Werkes „Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft" aufgestellt und durch sprachliche Gründe zu erhärten gesucht. Er hatte vorzugweise aus dem Fehlen der Farbennamen in den alten Litteraturwerken auf das Fehlen auch der Farbenwahrnehmung selbst geschlossen. Die Hypothese hat viel Staub aufgewirbelt; es ist ihr das Verdienst nicht abzusprechen, daß sie zu einer gründlichen Erforschung des Farbensinnes und seiner Entwickelung die Anregung gegeben hat. Sie selbst ist freilich durch diese Untersuchungen widerlegt und als unhaltbar erwiesen. Die von den verschiedensten Seiten angestellten Beobachtungen an Naturvölkern haben ühereinstimmend das Ergebnis geliefert, daß bei diesen der Farbensinn wohl entwickelt ist (fehlt er doch auch vielen niederen Tieren, z. B. den Insekten, nicht), und daß wirkliche Farbenblindheit bei ihnen seltener als bei den Kulturvölkern vorkommt. Die sprachlichen Bezeichnungen für Farben sind allerdings sehr unvollständig und mangelhaft, was uns nach unseren Erörterungen über die Sprache der Naturvölker nicht mehr wundern kann; auch beziehen sie sich im allgemeinen mehr auf die Lichtstärke, als auf den Farbenton. Auch bei den Tieren hat sich der Lichtsinn eher entwickelt, als der Farbensinn, wie unsere tierpsychologischen Untersuchungen deutlich gezeigt haben.[1]

Wenn die GEIGERsche Lehre haltlos in sich zusammensinkt, so ist doch ein anderes richtig, daß nämlich die ästhetische Naturbetrachtung, — gestalte sie sich mehr objektiv-künstlerisch wie bei den Völkern des klassischen Altertums oder mehr

---

[1] Für die GEIGERsche Hypothese trat u. a. ein HUGO MAGNUS, Die geschichtliche Entwickelung des Farbensinnes, Leipzig 1877. Widerlegt wurde die Lehre zuerst durch ERNST KRAUSE in der Zeitschrift Kosmos 1877, S. 269—275 und S. 428—432. KRAUSEs Grundgedanken hat weiter ausgeführt GRANT ALLEN in seinem (in deutscher Ausgabe, Leipzig, Ernst Günthers Verlag, 1880 und 1887) erschienenen Werke: Der Farbensinn. Sein Ursprung. und seine Entwickelung. Mit einer Einleitung von Dr. ERNST KRAUSE. (vgl. Kosmos, 1879, S. 308ff.). Eine kurze Darstellung des Problems giebt Dr. ERNST GÜNTHER, Der Farbensinn, sein Wesen und seine Entwickelung (Inauguraldissertation, München 1880).



subjektiv-sentimental-romantisch wie bei den Neueren, — dem Naturmenschen abgeht. Der Wilde hat noch viel zu sehr mit der Natur zu kämpfen, es fehlt ihm noch viel zu sehr ein rein geistiges Interesse, sein Gefühl ist noch viel zu roh und unverfeinert, als daß er die Natur anders als unter dem Gesichtspunkte seiner materiellen Bedürfnisse und Begierden zu betrachten vermöchte. Eine ästhetische Auffassung der Natur kann sich erst da bilden, wo der Mensch erstens bis zu einem gewissen Grade die Natur beherrscht und insofern über ihr steht, und zweitens sich ein von dem Joche seiner Bedürfnisse und Begierden freies geistiges Interesse gebildet hat, welches die Dinge um der Dinge willen, d. h. objektiv, und nicht bloß um des Bedürfnisses willen, also rein subjektiv, betrachtet. Alle diese Voraussetzungen treffen bei dem Wilden noch nicht zu, und so verstehen wir BOSMANS Schilderung (bei KLEMM, Kulturgeschichte, III. 395) sehr wohl: „Wenn wir bauen wollen, sehen wir jederzeit, ob der Ort und dasige Gegend annehmlich sei, ob man schöne Aussichten, schöne Spaziergänge habe, ob es nahe bei einem schönen Wasser gelegen, darauf die Schiffe von einem Orte zum anderen fortkommen können, und dergleichen Sachen, die nicht nur zur Lust, sondern auch zur Bequemlichkeit dienen können. Diese (Neger) hingegen, als unweise und ungehobelte Leute, legen ihre Häuser in die unfruchtbarste und unangenehmste Gegend, ohngeachtet sich anmutige Thäler mit schönen Bäumen, bepflanzte Berge und sehr lustige Flüsse allhier finden lassen, allein dieses alles ist nicht vermögend, ihnen die geringste Lust zu erwecken.“

Fehlt nun auch dem Wilden die ästhetische Naturbetrachtung, die übrigens auch bei den Kulturvölkern bekanntlich sehr bedeutende Wandlungen erlebt hat[1], so darf man dem Wilden doch keineswegs einen starken Natursinn absprechen. Natursinn und ästhetische Naturauffassung sind zwei ganz verschiedene Dinge. Viele Alpenbewohner bemerken nichts von den eigentümlichen Schönheiten der Gebirgswelt; teils sind sie durch die Gewohnheit dagegen

[1] Vgl. ALFRED BIESE, Die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen (Kiel 1882). Derselbe, Die Entwickelung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit (Leipzig 1888). L. FRIEDLÄNDER, Über die Entstehung und Entwickelung des Gefühls für das Romantische in der Natur (Leipzig 1873). THEODOR URBACH, Zur Geschichte des Naturgefühls bei den Deutschen (Programm des Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden, 1885), wo viele andere Litteraturangaben zu finden sind.

abgestumpft, teils sind ihre Interessen ganz und gar auf die Erfordernisse des täglichen Lebens gelenkt, so daß ihnen für ästhetische Betrachtung weder Zeit noch Lust bleibt. Und doch hängen sie in allen ihren Lebensfasern und Lebensgewohnheiten so sehr mit ihrer Gebirgsnatur zusammen, daß sie, derselben entrissen, sich elend und unglücklich fühlen und vor Heimweh zu Grunde gehen. Dieses unbewußte Zusammengewachsensein mit der Natur, das erst durch die Trennung von ihr und dann um so kräftiger zum Bewußtsein gelangt, nenne ich Natursinn. Wer aber sollte es mehr haben, als wer ganz und gar in und mit der Natur lebt, wie das Tier, wie der Naturmensch! Darum eben, weil sie diesen Natursinn haben, weil sie Naturmenschen in diesem Sinne sind, haben so viele Naturvölker die Zwangsjacke der Kultur nicht ertragen und lieber untergehen, als sich ihr fügen wollen.[1] Aber offenbar ist dieser Natursinn nicht ästhetischer sondern, wenn man die Anwendung des Wortes ἔθος in seinem weiteren Sinn als „Sitte, Gewohnheit" hier gestatten will, insofern ethischer Art.

Übrigens bemerke ich schon hier und komme im dritten Buche genauer darauf zurück, daß sich das rein geistige Interesse und somit auch das ästhetische Interesse in seiner eigentlichen und hohen Bedeutung erst im Zusammenhang mit der Bewunderung und der sich daran knüpfenden religiösen Verehrung des gestirnten Himmels in der Menschheit gebildet und entwickelt hat.

Es wird von verschiedenen Beobachtern übereinstimmend bestätigt, daß Wilde für Zeichnungen und Bilder nur ein sehr mangelhaftes, ja vielfach überhaupt gar kein Verständnis besessen hätten. „Einige Australier", erzählt Oldfield (bei Lubbock, Origin, p. 334), „können rohe Zeichnungen von Tieren machen, andere scheinen ganz und gar unfähig, selbst die lebendigsten bildlichen Darstellungen zu erkennen und zu verstehen." Als Oldfield einer Horde Australier ein großes koloriertes Bild zeigte, welches einen Australier darstellte, erklärte der eine es für ein Schiff, der andere für ein Känguruh; nicht einer von einem Dutzend erkannte das Bild als eines, das eine Beziehung zu ihm selbst hätte. Eine ganz rohe Zeichnung, in der einzelne Teile

[1] Vgl. G. Gerland, Über das Aussterben der Naturvölker (Leipzig 1868), § 13, 14.



übertrieben vergrößert gezeichnet waren, erkannten sie. Um ihnen z. B. die Vorstellung von einem Menschen zu erwecken, mußte der Kopf unverhältnismäßig groß gezeichnet sein. Sie verhielten sich also Zeichnungen gegenüber ganz wie unsere Kinder, und Bilder, die sie verstehen sollten, mußten ausgeführt sein, wie kleine Kinder selbst sie zu zeichnen pflegen. COLLINGWOOD (ebenda) zeigte den Kibalans auf der Insel Formosa die Bilder aus einem Exemplar der Illustrated London News. Es war unmöglich, sie dafür zu interessieren, wenn man ihnen auch die am meisten in die Augen fallenden Illustrationen zeigte. Sie erfaßten sie offenbar gar nicht. DENHAM erzählt in seinen „Reisen in Centralafrika" (ebenda), daß Bukhalum, ein Mann sonst von beträchtlicher Intelligenz, keine Landschaft im Bilde verstehen konnte, obgleich er Figuren leicht erkannte. „Ich konnte, sagt er, „ihm nicht die Absicht eines Holzschnittes klar machen, der einen Sandsturm in der Wüste darstellte und von Kapt. LYONS wirklich sehr naturgetreu gezeichnet war; er sah ihn von der verkehrten Seite an, und als ich ihn ihm zweimal umgedreht hatte, rief er aus: Ei, ei, das ist ja ganz dasselbe. Ein Kamel oder eine menschliche Figur war alles, das ich ihm verständlich machen konnte, und darüber war er voll Erstaunen und Freude. Gieb, gieb! Wunderbar, wunderbar! rief er. Zuerst zogen die Augen seine Aufmerksamkeit an, dann das übrige Gesicht; beim Erblicken eines Säbels rief er: Allah! Allah! Und als er die Kanonen bemerkte, rief er sogleich: Wo ist das Pulver?" Auch für die Kaffern ist es schwer, Zeichnungen zu verstehen, obgleich sie Figuren von Tieren und Pflanzen schnitzen können, wie die Neger (ebenda). Übrigens will ich nicht vergessen, hinzuzufügen, was mir ein vielbeschäftigter Photograph erzählte, daß Bauern und insbesondere Bauermädchen, welche bei ihm die Bilder ihres Verwandten, Freundes oder Schatzes abholen wollten, manchmal lange zweifelten, welches Bild das richtige wäre, ja daß sie nicht selten sogar ein falsches Bild, das dann später umgetauscht wurde, mitgenommen hätten.

In der That stellen sich dem Erkennen eines Bildes eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen, weil dieses Erkennen von eigentümlichen psychologischen Vorgängen abhängt, welche der Geübte zwar rasch und leicht vollzieht, ohne daran zu denken, während der Ungebildete und insbesondere der Wilde sie zu voll-

ziehen überhaupt geistig noch gar nicht im stande ist. Jedes Bild ist nicht die Wirklichkeit, sondern bedeutet nur die Wirklichkeit, darum muß jedes vom Beschauer erst gedeutet werden. Deuten, Erklären, Verstehen, Auffassen ist nicht die Sache des Sehorgans, sondern ein geistiger Vorgang und hängt also durchaus von dem Grade der geistigen Bildung ab, oder genauer gesagt, von den in dem beschauenden Subjekt bereits vorhandenen verwandten, sich mit dem neuen Eindruck rasch und leicht assimilierenden, sog. appercipierenden oder Apperceptionsvorstellungen ab. Ein historisches Bild ist, ohne die Geschichte, welche es darstellt, zu kennen, d. h. ohne die dazu gehörenden Apperceptionsvorstellungen, nicht zu verstehen. Ebenso wenig erfassen wir manches Bild, wenn wir nicht die Absicht des Malers kennen, was einem bei vielen modernen, äußerst verzwickten, sog. symbolistischen Bildern heute alle Tage begegnen kann. Bilder, die uns sehr einfach erscheinen, weil wir aus unseren täglichen Erfahrungen die ihnen entsprechenden Apperceptionsvorstellungen in Fülle besitzen und leicht zur Hand haben, können also dem Wilden völlig unverständlich bleiben, weil ihre Gegenstände in seiner Erfahrung überhaupt noch nicht enthalten sind, also die dem Bilde entsprechenden Apperceptionsvorstellungen ihm noch völlig fehlen.

Dazu kommt aber weiter, daß jedes Bild, so anschaulich und konkret es uns erscheinen mag, in Wirklichkeit doch, so seltsam es klingt, ein sehr abstraktes Gebilde ist. Denn das Bild ist nicht die Wirklichkeit, sondern bedeutet sie nur: es entspricht keineswegs der Wirklichkeit, die es darstellt, völlig, es ist keineswegs kongruent und identisch mit ihr: es stellt das in Wirklichkeit dreidimensionale nur zweidimensional dar. Aus dieser Übersetzung des Körperlichen ins Flächenhafte ergeben sich aber große Um- und Abänderungen: das Solide wird flach, das Große verkleinert; wegen der Perspektive wird hier ein Gegenstand verlängert, hier verkürzt; was in Wirklichkeit hinter einander steht, steht im Bilde über einander u. s. w. Kurz, jedes Einzelne im Bilde ist an sich unnatürlich, und erst im Zusammenhang mit allen anderen, auf der Bildfläche befindlichen Einzelheiten erscheint es als Natur, aber immer erscheint es nur so, ist aber nicht Natur. Den psychischen Vorgang, jedes Einzelne aus dem Ganzen zu erklären, vollzieht

der Geübte mit Hülfe seiner Apperceptionsvorstellungen leicht und unbewußt beim Beschauen jedes Bildes; immerhin erfordert dieser Prozeß aber Zeit, so kurz diese Zeit auch sein mag, wenn wir ein Bild, wie wir sagen, auf den ersten Blick erkennen. Daß wir manches Bild um so besser verstehen, je öfter und je länger wir es betrachten, beweist deutlich, wie verhältnismäßig langsam der Apperceptionsprozeß sich vollzieht; ja, bei vielen heutigen impressionistisch gemalten Bildern bedarf es einer geraumen Zeit, bis man — und dann immer erst, wenn man das Bild aus einer gewissen größeren Entfernung betrachtet — dahinter kommt, was es eigentlich darstellen soll, was es bedeuten soll. Wir thun also in Wahrheit zu dem äußeren Sinneseindruck der Zeichnung oder des Gemäldes sehr viel geistige Prozesse erst hinzu, ehe wir ihren Sinn erfassen, wobei zu bemerken, daß die Zeichnung noch um einen Grad schwerer zu verstehen als das Gemälde, weil sie, da ihr die Farbe fehlt, unwirklicher, abstrakter ist. Der Ungebildete, also erst recht der Wilde, kann aber diese geistigen Prozesse dem Sinneseindruck nicht hinzufügen, da ihm die entsprechenden Apperceptionsvorstellungen sowohl, als auch die Übung im appercipierenden, d. h. vergleichenden und beziehenden Denken fehlen. So sieht er wohl jeden einzelnen Bestandteil des Bildes mit seinem leiblichen Auge, aber er sieht eben nur Einzelheiten, er sieht jedes nur als Einzelnes und als Teil: es fehlt ihm der synthesierende Überblick über das Ganze, welcher die Vergleichung und Beziehung aller Teile mit- und aufeinander erfordert; dessen Vorbedingung ist, daß, wenn ich Teil C und D u. s. f. im Bilde beschaue, ich doch auch zugleich Teil A und B erinnernd im Bewußtsein behalte und sie mit jenen in organische Verbindung setze. So hängt das Verstehen selbst des scheinbar einfachsten Bildes von vielen intellektuellen Denkprozessen ab, die der Wilde bei dem mangelhaft entwickelten Zustande seines Denkens noch nicht vollzieht und noch nicht vollziehen kann. Er sieht nur einzelne Atome, noch keinen zusammenhängenden, einheitlichen Organismus im Bilde; er verhält sich so, wie wir, wenn wir einem Bilde zu nahe treten und dann nur dicke Farbenklexe sehen, nicht den Wellenschaum des Meeres, den sie darstellen sollen. Der Wilde sieht auch hier in Wahrheit zu konkret, während jedes Bild, eine Abstraktion wie es ist, ein abstrahierendes, innerliches Sehen auf

Grund eines abstrakten, innerlichen Denkvorganges erfordert. So ist auch dieses mangelhafte Verständnis für Zeichnungen und Bilder wiederum ein neuer Beweis für die dürftige Entwickelung seines abstrakten und appercipierenden Denkens. Man könnte von dem Überkonkretismus des Wilden reden. Dieser Überkonkretismus seines Geistes bewirkt es, daß er in einem Bilde wohl alle einzelnen Punkte, Striche und Linien sieht, aber nicht von dem Einzelnen zu abstrahieren und sich zu der Apperception des einheitlichen Zusammenhanges alles Einzelnen zu erheben versteht. Je inhaltreicher und umfassender ein Bild, um so unverständlicher wird es ihm; je weniger und je einfachere Umrißlinien eine Zeichnung enthält, um so leichter kann er sie appercipieren. Daher erkennt er wohl die allerroheste Umrißzeichnung eines nach Kinderart dargestellten Menschen oder Tieres, aber nicht die Darstellung des verwickelten Vorganges, z. B. eines Wüstensturmes.

Ist schon das Verstehen eines Bildes mit mannigfachen psychischen Schwierigkeiten verknüpft, wie viel mehr erst seine Herstellung, das Malen selbst! Daher verstehen wir, daß die Anfänge wirklicher Malerei als Kunst uns überall später entgegentreten als die Anfänge der Plastik. Die letztere ist konkreter und sinnenfälliger, weil ihre Gebilde dreidimensionale und nicht bloß sichtbar, sondern auch körperlich tastbar sind, im Gegensatze zu den flächenhaften Erzeugnissen der Malerei. Dazu kommt, daß die Plastik weniger Material voraussetzt als die Malerei. Es bedurfte nur eines Thonklumpens und der Hände, um eine rohe Figur zu bilden, während das Zeichnen und Malen eine Fläche (eine Felswand, eine Haut, eine Baumrinde u. a. m.) und mindestens einen Farbstoff (Kohle, rote oder weiße Erden) und meistens auch ein Werkzeug zur Übertragung der Farbe auf die Fläche in Anspruch nahm. Rohe plastische Gebilde, aus Thon hergestellt oder aus Holz und Knochen geschnitzt, finden sich schon bei vielen Naturvölkern, bei denen von Malerei im Sinne selbst rohester Anfänge dieser Kunst noch keine Rede sein kann.

Um aber die Frage, wie sich die Malerei in ihren ersten Anfängen entwickelt habe, zu beantworten, muß man sogleich noch eine andere Kunstfertigkeit mit in Betracht ziehen, nämlich das Schreiben, Malen und Schreiben haben sich ursprünglich zusammen entwickelt, weil sie in Wahrheit dasselbe sind, wie es

noch an dem griechischen Worte γράφειν ersichtlich ist, welches malen und schreiben zugleich bedeutet. Aus der einfachen psychophysiologischen Thatsache, daß jeder Empfindungsvorgang in den sensiblen Nerven einen Bewegungsvorgang in den motorischen Nerven auslöst und damit eine Muskelbewegung bewirkt, die desto umfangreicher ist, je stärker der Empfindungsantrieb war — aus diesem Gesetz des Nervenzirkels[1], wie ich es nennen möchte, folgt mit Notwendigkeit, daß es den Menschen (und ebenso die übrigen Lebewesen) fortwährend drängt, das, was sein Inneres an Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen bewegt, in Muskelbewegungen (Gesten, Mienen, Geberden- und Lautsprache) absichtslos und unbewußt zu veräußerlichen und es somit sinnenfällig und für andere verständlich zur Darstellung zu bringen. Nun ist es begreiflich, daß der Mensch, zuerst gewiß aus rein praktischen Gründen der Notwendigkeit der Mitteilung an andere, den Antrieb empfindet, die in rasch vorübergehenden körperlichen Muskelbewegungen bestehenden und daher flüchtigen Veräußerlichungen seiner Vorstellungen in und an irgend einem anderen Material beständiger festzuhalten, um sie anderen oder sich selbst auf größere Dauer verständlich zu machen. Der Inbegriff all der Zeichen in und an irgend einem Stoffe, durch welche der Mensch Vorstellungen festzuhalten und anderen verständlich zu machen sucht, bildet das malerische Darstellen, worunter also jede bildliche Darstellung, sei es in plastischer, sei es in malerischer Form, sei es endlich als Schrift, zu verstehen ist. Malerei und Schrift, beide sind also im Anfang dasselbe, beiden liegt dieselbe Absicht zu Grunde, und beide haben sich mit- und auseinander entwickelt.

Die Uranfänge des Malens und Schreibens liegen erstens schon im Tätowieren, sei es, daß die Eitelkeit zum putzenden Bemalen des eigenen Leibes trieb, sei es, daß das gemalte besondere Muster, das in einfachster Art nur aus ein paar so oder so gestellten Strichen und Linien zu bestehen brauchte, zum Abzeichen der Stammeszugehörigkeit wurde und so die Bedeutung eines Wappens bekam; sei es, daß gewisse Bemalungen, als Erinnerungen an und Auszeichnungen für gewisse ruhmvolle Thaten hergestellt, den Sinn eines Ordens erhielten. Die Uranfänge

---

[1] Vgl. Bd. I, erster Teil, S. 25 meiner Vergleichenden Seelenkunde.

des Malens und Schreibens liegen zweitens in der Gebärdensprache, insofern die Umrißzeichnung des betreffenden Gegenstandes, statt in die Luft (Luftzeichnung), mit dem Finger in den Sand oder mit Kohle auf ein Fell, eine Rinde, einen Stein u. a. m. gemacht wurde. Das Gemalte bezeichnet also etwas, bedeutet eine Vorstellung, das Bild ist also Schrift, wie die Schrift im Bilde des gemeinten Gegenstandes besteht, d. h. Bild und Schrift sind hier noch untrennbar vereinigt als Bilderschrift.

Es ist hier nicht unsere Absicht, zu zeigen, wie sich aus der Bilderschrift, die zuerst als wirkliche, d. h. die gemeinten Gegenstände im ganzen Umriß darstellende, später als bloß andeutende, d. h. die gemeinten Gegenstände uur teilweise wiedergebende, abkürzende (Suggestiv-) Bilderschrift auftritt, sich die Lautschrift entwickelt hat, worin das Bild nicht mehr den Gegenstand selbst, sondern, und nun in allen Fällen, den Sprachlaut bedeutet, mit dem der abgebildete Gegenstand in der betreffenden Sprache bezeichnet wird; wie diese Lautschrift zunächst Silbenschrift war und erst aus dieser durch Zerlegung der Silben in ihre Elemente, d. h. in die einzelnen Konsonanten und Vokale, die Buchstabenschrift entstand; ebenso wenig wollen wir hier die Weiterbildung der Buchstabenschrift zur Kurzschrift (Stenographie) verfolgen und uns bei der höchstmöglichen Entwickelung der Schrift überhaupt, bei dem Zukunftsideale der lautphysiologischen Schrift. aufhalten — wir wollen nur kurz darauf hinweisen, daß die Bilderschriften der Naturvölker, wovon man zahlreiche Proben bei LUBBOCK, Origin of civilisation p., 50ff. und bei TYLOR Urgeschichte, Kap. 5 sehen möge, als wirkliche Bilder zu betrachten sind, die uns somit einen Maßstab für den Grad der Befähigung der Naturvölker im malerischen Darstellen an die Hand geben. Sie überschreiten, z. B. die der Indianer, kaum die Stufe der ersten Versuche unserer Kinder in der Herstellung von Umrißzeichnungen. Die hauptsächlich hervorstechenden Merkmale des gemeinten Gegenstandes, in Größe und Form meist stark übertrieben, bilden den Inhalt der Darstellung, in der natürlich alle höheren Kunstanforderungen, genaue Ausführung

[1] Vgl. KARL FAULMANN, Illustrierte Geschichte der Schrift (Hartlebens Verlag, (Wien).



der Einzelheiten, Ähnlichkeit, Perspektive u. s. f., noch gänzlich unerfüllt bleiben.

Sowohl der oben erörterte Mangel an Verständnis für bildliche Darstellungen, als auch die soeben gekennzeichnete geringe Befähigung in der Herstellung solcher Darstellungen können uns zur Ausmessung des Abstandes des Naturmenschen vom Kulturmenschen dienen. Die Malerei erwies sich als eine Kunst, die in sehr abstrakter Weise die Gegenstände der Natur nachahmt, gegenüber der Plastik, die viel konkreter (weil körperlich, nicht flächenhaft) nachbildet. Daß die Malerei bei dem Naturmenschen später als die Plastik hervortritt, giebt einen neuen Beweis für die geringen Fähigkeiten des Wilden auf dem Gebiete der Abstraktion. Ein Bild ferner und so auch die Bilderschrift ist natürlich nur im stande, sichtbare Gegenstände und Vorgänge darzustellen, die Bilderschrift kann nicht unsichtbare, abstrakte Begriffe und Gedankenverbindungen zum unzweifelhaften Ausdruck bringen. Diesen gegenüber leidet sie an denselben Mängeln wie die Gebärdensprache, die ja nichts anderes als eine flüchtige Luftbilderschrift ist. Völker, die sich also nur erst zur Stufe der Bilderschrift emporgeschwungen haben, und denen die Bilderschrift genügt, beweisen damit, daß sie noch im Gebiete des Vorstellungskonkretismus leben, den Eingang in das Geisterland der Abstraktion aber noch nicht entdeckt haben. Denn die Bilderschrift ist ganz konkret, während unsere Buchstabenschrift ein sehr abstraktes Gebilde ist und daher auch die höchsten Abstraktionen auszudrücken vermag. Es gilt von ihr GEIBELS hübsches Wort:

> Das höchste ist das Alphabet,
> Es steckt alle Weisheit drin.
> Aber nur der erfaßt den Sinn,
> Der es zusammenzusetzen versteht.

Daher auch das Staunen des Wilden über unsere Schrift und ihre ihm unerklärliche, zauberische Wirkung, das sich treffend in den von CREVECOEUR (bei KLEMM, Kulturgeschichte, II, 189) mitgeteilten Worten eines jungen Schawanesen wiederspiegelt, welcher, als ihm ein Weißer ein in die Feder diktiertes Lied vorlas, ausrief: „Wie? mit einer Gänsefeder, die nur drei Finger führen, kannst Du meinen Worten sagen: steht fest auf dieser Birkenrinde! und sie bleiben stehen. So oft es dir einfallen wird, kannst Du

ferner sagen: Wiederhole mir diese Gedanken! und sie wird sie wiederholen! Warum können wir das mit unseren zehn Fingern nicht auch? Wie können diese Zeilen, die tot sind, wie die, welche unsere Kinder in den Sand des Ufers ziehen, die lebendigen Worte eines abwesenden oder nach Westen gereisten Mannes wiedersagen? Dies heißt ihn reden lassen, ohne daß er den Mund öffnet, sogar nachdem seine Augen die Sonne des Lebens nicht mehr erblicken. Was unterscheiden denn Deine Leute an diesen kleinen schwarzen Figuren, die Du schnell dahin wirfst? Sollen sie da etwas sehen können, wo die meinigen, die doch wohl so gut als Deine sind, nichts sehen? — Ich höre sie nicht; hörst Du sie denn? — Nein. — Nun, wenn sie gegen Dich ebenso stumm sind, als gegen mich, wie machst Du es denn, um das zu wiederholen, was ich Dir gesagt hatte! Oder ist nicht etwa Dein Gedächtnis stärker als meines und hat Dir dies alles dargestellt? Nein, sprichst Du. Ich verstehe nichts davon. Vielleicht kommt es wie der Thau des Frühlings nach dem langen Froste des Winters, wie die Sonne nach dem Gewitter, von dem großen Geiste, der die Weißen diese Kunst lehrt."

Wenn man die hohe Ausbildung der Malerei und Plastik der Kulturvölker erwägt, die naturgetreue Ähnlichkeit, die Farbenpracht, die Perspektive u. s. f. — wenn man bedenkt, wie die Schrift, zu einer selbständigen Kunst geworden, sich den Feinheiten der Sprache und des Gedankens anzuschmiegen und sie festzuhalten und fernen Zeiten zu überliefern versteht — so leuchtet auch hier der große geistige Unterschied ein, der den Wilden von dem Kulturmenschen trennt. Aber immerhin kann man den Naturmenschen durch Unterricht entwickeln und bilden, und er vermag zur Kultur der civilisierten Völker hinaufzustreben und sich ihr anzunähern; ja, da die Kulturnationen doch ursprünglich von Wilden abstammen, so muß der wilde Mensch von Anfang an schon die Anlage zu einer höheren Geistesentwickelung besessen, er muß von Uranfang her schon eine höhere geistige Energie, wenn auch nur zuerst im Keime, besessen haben, denn ohne eine solche Uranlage ist die Höherentwickelung nicht zu begreifen, solange noch der Satz gilt, daß aus nichts nichts werden kann. Keineswegs steht also der Wilde in ästhetischer Beziehung auf einer tierischen Stufe. Denn wenn wir auch im Nesterbau und dem Farbensinn der Vögel, in den Gartenanlagen des Gärtnervogels

auf Neuguinea, in dem Hüttenbau der australischen Kragenvögel, wie in den Spielen der Tiere ein ästhetisches Element erkannt und anerkannt haben, so verhält sich doch dieses ästhetische Element zur Kunst des Menschen ebenso, wie die Tiersprache zur Menschensprache, nämlich als Vorstufe in dem Sinne, daß jene ästhetischen Äußerungen, just wie die sprachlichen, lediglich eine associative Geistesthätigkeit erkennen lassen, nicht aber schon eine apperceptive. Denn daß irgend ein Tier, daß selbst der menschenähnlichste Affe jemals auch nur den rohesten Versuch zu zeichnen oder zu schreiben, kurz den Versuch eine innerliche Vorstellung in einem nicht aus seinem Körper stammenden Material zu fixieren; daß er auch nur den leisesten Anfang einer solchen aktiven geistigen produktiven Thätigkeit gemacht habe, dafür giebt es kein Beispiel und keinen Beleg. Jene elementaren ästhetischen Äußerungen der Tiere beruhen aber nicht einmal auf einer associativen und mechanisch reproduktiven Seelenthätigkeit des Individuums allein — vielmehr werden sie in ihrem Werte dadurch noch tiefer herabgedrückt, daß sich bei ihnen der angeerbte generelle Instinkt ohne Zweifel in hohem Grade bethätigt, und sie sich somit viel weniger als eine selbständige geistige Leistung des tierischen Individuums, als vielmehr der ganzen Gattung bekunden. Kurz, alles, was wir gelegentlich der menschlichen Sprache über den Unterschied von Association und Apperception und über die Unableitbarkeit der Apperception aus der Association gesagt haben, könnten wir hier auch hinsichtlich der ästhetischen Schöpfungen des Menschen wiederholen, um ihn auch auf diesem Gebiete als ein tierisches aliud genus den übrigen Tieren so lange entgegenzustellen, bis jene Ableitung einwandsfrei gelungen sein wird.

b) Die Musik der Naturvölker.

„Daß im Harmonischen Vieles, was für unsere Vorfahren überraschende Gegensätze bildete, uns im Gegenteil wenig überrascht, vielmehr trivial dünkt, ist nicht auffallend. Aber daß dem Ohr eines Zeitalters Harmonienverbindungen völlig falsch und unsinnig klingen, die dem Ohr einer anderen Zeit schön und natürlich geklungen haben, dies ist doch eine rätselhafte Thatsache. Schon die grellen und unvorbereiteten Dissonanzen, die

wir jetzt häufig für sehr wirkungsreich halten, haben vor 100 Jahren für ohrzerreißend gegolten. Mehr noch! Die schauerlichen Quartenfolgen des GUIDO VON AREZZO aus dem 11. Jahrhundert widerstreben unserem Ohr so sehr, daß die äußerste Selbstüberwindung geübter Sänger dazu gehört, um solche Harmonieverbindungen nur überhaupt aus der Kehle zu bringen. Und doch müssen sie dem mittelalterlichen Ohre schön und naturgemäß geklungen haben! Sogar Hunde, welche moderne Terzen- und Sextengänge ruhig anhören, fangen jämmerlich zu heulen an, wenn man ihnen die barbarischen Quartengänge der Guidonischen Diaphonien auf der Geige vorspielt! Diese historisch konstatierte Umstimmung des musikalischen Ohres ist in der That unbegreiflich.“ Wenn diese Stelle aus einem historischen Aufsatze über Musik (in der Augsburger Allgemeinen Zeitung vom Jahre 1852, Beilage zu Nr. 29, S. 458, citiert in FECHNERS Vorschule der Ästhetik, Leipzig 1876, I. Teil. S. 240), die „historisch konstatierte Umstimmung des musikalischen Ohres“ noch für eine „rätselhafte Thatsache“ und „unbegreiflich“ hält, so hat diese Thatsache von ihrer Rätselhaftigkeit und Unbegreiflichkeit seit der Anwendung der Entwickelungslehre auch auf Physiologie und Psychologie vieles verloren. Wie sich phylogenetisch das Gehör von allen Sinnen in der Tierreihe am spätesten entwickelt hat (s. meine Vergleichende Seelenkunde, 2. Teil, S. 60), so entstehen nach FLECHSIGS Untersuchungen (FLECHSIG, Gehirn und Seele, Leipzig, 1896, 2. Aufl.) auch ontogenetisch im Gehirn des Kindes zuerst die Leitungen, welche die Tasteindrücke, die Organempfindungen und die Gemeingefühle dem Großhirn, speziell der von FLECHSIG sog. Körperfühlsphäre übermitteln; dann schreitet ungefähr zugleich mit den „Körpergefühlsnerven“ die Reifung der Geruchsleitung bis zur Hirnrinde vor, darauf folgt die Sehleitung und zuletzt erst die Hörleitung (vgl. auch FLECHSIGS Rede „Über die Associationscentren des menschlichen Gehirns“ in dem Bericht über den dritten internationalen Kongreß für Psychologie, München 1897. S. 49 ff). So bildet sich die centrale Hörfähigkeit am spätesten im menschlichen Gehirn, woraus man schließen kann, daß auch die psychologisch-ästhetische Verfeinerung des menschlichen Gehörs sich später als die des Gesichtes gebildet hat, d. h. daß sich die mit dem Gesichtssinn zusammenhängenden Künste (Plastik und Malerei) früher zur Höhe emporgeschwungen

haben, als die Kunst des Hörsinnes, die Musik. Die Geschichte der Künste bestätigt diesen Schluß. Dann leuchtet aber auch ferner ein, daß die musikalische Begabung des Menschen in früheren Zeiten eine geringere war als in späteren, daß der musikalische Geschmack die größten Wandlungen durchmachte, und daß, was früher nicht bloß für erträglich, sondern für schön galt, später als unerträglich und scheußlich erscheinen konnte. Zieht man ferner die Thatsache in Betracht, daß das wenig entwickelte Gehör der niederen Tiere offenbar nur für Geräusche, noch nicht für Töne empfänglich ist, so kann man nach dem psychogenetischen Grundgesetz den weiteren Schluß wagen, daß auch die Urmenschen und Wilden bei noch geringer Entwickelung der Grundmembran der Schnecke für Töne noch gar keine oder doch nur eine sehr geringe Empfänglichkeit und Auffassungsfähigkeit besaßen und an bloßen starken Geräuschen und unharmonischem Lärm dasselbe Wohlgefallen hatten,[1] wie wir an harmonischen Tönen, daß also der Anfang der Musik eben nichts anderes als ein solcher aus Geräuschen bestehender, sehr unmusikalischer Lärm war. Auf die Eskimos machten Geigen und Flöten gar keinen Eindruck, ja, die Vandiemensländer hielten sich beim Violinspiel sogar die Ohren zu. (WAITZ, Anthropologie I. 155).

Die Annahme, daß bei vielen Wilden die Grundmembran der Schnecke noch nicht so differenziert entwickelt sei, wie bei den Kulturnationen, wird einerseits durch das Beispiel von gänzlich unmusikalischen Menschen auch unter uns bestätigt, für welche die Musik nur ein störendes Geräusch bildet, andererseits durch die nicht seltenen Fälle offenbarer Rückbildung besonders im Alter. So kenne ich einen 83 jährigen Greis, welcher in der Weise taub geworden ist, daß er zwar alles mühelos versteht, was man mit ihm in der Nähe spricht, aber eine aus einiger Entfernung vorgetragene Rede nicht hört; daß er ferner bei der

[1] WUNDT, Grundriß der Psychologie. 1. Aufl., S. 59: „Da noch in der Entwickelung der höheren Tiere der Schneckenapparat des Gehörlabyrinths aus dem ursprünglicheren, in seiner Bildungsweise ganz einem primitiven Gehörorgan entsprechenden Vorhofsbläschen hervorgegangen ist, so ist vermutlich das mannigfaltige System der Tonempfindungen als ein Produkt der Differenzierung des gleichförmigen Systems der einfachen Geräuschempfindungen anzusehen, wobei aber zugleich überall, wo diese Entwickelung erfolgt ist, das einfachere neben dem entwickelteren System fortbesteht.“

Musik nicht mehr die Töne, sondern nur noch das rhythmische Geräusch vernimmt. Er sagt, wenn er z. B. Blechmusik höre, so sei es ihm, als ob jemand auf eine Gießkanne klopfe.

Es liegt aber außer diesem physiologischen noch ein anderer, psychologischer Grund vor, aus dem sich die allmähliche und späte Entwickelung des musikalischen Sinnes erklärt. Worte, Bilder und Schrift drücken vorzugsweise Vorstellungen und Gedanken aus, die Musik dagegen Gefühle. Je verfeinerter und zarter das menschliche Gefühlsleben sich gestaltet, um so feiner und zarter wird auch die Musik werden; je rohere und wildere Gefühle aber noch des Menschen Brust durchtoben, einen um so barbarischeren und rauheren akustischen Ausdruck werden sie sich geben, so daß auf dieser Stufe ein bloßes Brüllen und Schreien ohne Rhythmus, Melodie und Harmonie schon die Stelle der Musik vertritt, gerade wie bei Kulturmenschen, deren zuerst fröhliches Singen beim Gelage zuletzt in der Betrunkenheit in bloßes Brüllen und Schreien ausartet, welches nun den ihrem durch den Trunk verwilderten Gefühlszustande am meisten entsprechenden akustischen Ausdruck bildet.

Geiger (Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Stuttgart 1871, S. 56) bemerkt gelegentlich: „Auch der Sinn für Wohllaut, die Lust der Gehörempfindungen, hat eine Geschichte. Dieser Sinn ist der Menschheit nicht angeboren. Der Mensch singt nicht, wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet; es giebt ebensowenig einen Naturgesang, als es eine Naturplastik giebt.“ Und Reissmann (Allgemeine Geschichte der Musik. München 1863. Bd. I, Buch 1, S. 14) sagt in demselben Sinne: „Der Gesang konnte anfangs kaum mehr sein als ein eintöniges, durch die Macht eines energischen, aber gewiß ebenso einförmigen Rhythmus belebtes Summen und Brummen.“ Das mir vorliegende Beobachtungsmaterial erlaubt sogar den Anfang der musikalischen Äußerung noch tiefer herabzusetzen und die erste Stufe musikalischer Entwickelung bereits in der Lust am bloßen unrhythmischen Getöse ohne Melodie und Harmonie zu finden. Die zweite Stufe ist die des rhythmischen Getöses ohne Melodie und Harmonie.

Woher aber der Rhythmus, der das zuerst unregelmäßige Geräusch zu einem kontinuierlichen, aber zeitlich eingeteilten, d. h. taktmäßig gegliederten erhebt? Der Rhythmus

oder die taktmäßige Einteilung stammt aus den Bewegungen des menschlichen Körpers, welche wir als Tanz bezeichnen. Die lustvolle Stimmung des Naturmenschen bekundet sich nicht bloß in stimmlichen Äußerungen, sondern in entsprechenden, mehr oder weniger lebhaften Bewegungen des gesamten Körpers, besonders der Arme und Beine, also im Hüpfen und Springen. Dies Hüpfen und Springen ist der Anfang des Tanzens, welches sich mithin psychologisch als eine Äußerung innerer Stimmung (zumeist lustvoller Art) erklärt. Nun tritt dieses Tanzen als bloßes Hüpfen und Springen zuerst z. B. bei einer Horde lustvoll erregter Wilder ganz tumultuarisch auf, so daß jeder für sich anders und beliebig schreit, brüllt und springt. Aber schon der einzelne wird bei gleicher Stimmung eine und dieselbe Arm- und Beinbewegung längere Zeit gleichmäßig wiederholen, so daß dadurch schon bei dem einzelnen die rhythmische Bewegung unwillkürlich eintritt, welche als solche ja schon beim einfachen Gehen in den regelmäßigen, isochronischen Pendelschwingungen der Arme und Beine von Natur gegeben und insofern körperlich angeboren ist. Sehr bald werden aber bei gleicher Stimmung alle dieselbe Bewegung nachahmen, welche sich unwillkürlich dann auch auf den stimmlichen Ausdruck, d. h. das Schreien und Lärmen überträgt. Man beobachte nur einen Haufen wild durcheinander hüpfender und dabei den Rhythmus eintönig mit „Tarátata“ oder „Derumbumbum“ markierender Kinder, und man wird sogleich bemerken, wie zuerst jedes Kind für sich hüpft, aber bald alle in denselben Rhythmus sowohl der Gliederbewegung als auch der Stimme einfallen. So stammt der Rhythmus aus der Gliederbewegung und überträgt sich von hier auf die stimmliche Äußerung. Daß beide, der Rhythmus der Gliederbewegung und der akustischen Äußerung, auf das innigste zusammenhängen, beweist der Umstand, daß jede akustische Anregung musikalischer Art sogleich auch den lebhaftesten und nur schwer zu unterdrückenden Trieb zu taktmäßiger Gliederbewegung erweckt. Schon in Teil 1, S. 73 meiner Vergleichenden Seelenkunde ist die mutmaßliche physiologische Erklärung dieses Zusammenhanges der Gehörsempfindungen mit den Körperbewegungen gegeben. Es ist daher auch nur eine Folge dieses Zusammenhanges, daß der Rhythmus durch das Zusammenschlagen der Hände oder zweier Holzstäbe oder durch Klatschen auf Schenkel oder Bauch oder bei etwas höherer Ent-

wickelung durch besondere rhythmische Instrumente (Rasseln, Trommeln) besonders markiert wird.

Als ein Beispiel jener ersten Stufe des bloßen unrhythmischen Getöses führe ich folgende Schilderung an: „Die Apachen bilden eine auf der tiefsten Stufe der Menschheit stehende Horde..... Eine einzige Gelegenheit giebt es, wo etwas einem gesellschaftlichen Feste ähnliches stattfindet, eine Vollmondfeier; nicht regelmäßig bei jedem Vollmond, noch genau beim Vollmond, sondern nach Majoritätslaunen, wenn der Mond ziemlich groß ist. Verschiedene Feuer werden angezündet, und ein berauschendes Getränk aus dem in Kürbisschalen gährenden Kaktussaft bereitet. Jeder nimmt eine Stellung nach seiner Bequemlichkeit ein, gewöhnlich liegend, und dann beginnt mit Mondaufgang ein gemeinsames Geheul, Nachahmung von Tierstimmen. Es wird begonnen mit dem Geschrei des fraßschnüffelnden Coyoten, ähnlich dem Wimmern kleiner Kinder; dies schwillt an zum stärkeren, dumpfen Geheul des Bluthundes, dann folgt der heisere Schrei der Wolfshyäne; jetzt wird es lauter und lauter, alles durcheinander, daß das Echo vom Monde zurückschallt, oder eine entfernte Coyotenherde antwortet, und die zwei- und die vierbeinige Herde sich gegenseitig in wilden Gebärden zu überbieten suchen. Dann ist plötzlich Stille, und statt der wütenden Bestienstimmen tönt langgedehnt und gleichgültig das alberne Eselsgeschrei. Allgemeines Gelächter oder vielmehr tönendes Gegrinse, und der Rhythmus beginnt von neuem, die ganze Nacht hindurch bis zum Untergang des Mondes“ (Ausland 1871, Nr. 15, S. 347: Die Apachen, Vortrag aon O. Schmitz, gehalten auf dem Kongresse für Altertumskunde und Geschichte zu Bonn im September 1868). Über die religiöse Bedeutung dieser Mondfeier s. später den Abschnitt „Mond und Sonne“.

Als Beispiel für einen noch nicht gegliederten und nicht von allen in derselben gleichmäßigen Weise ausgeführten und insofern unrhythmischen Tanz führe ich an, was Klemm (Kulturgeschichte I. 349) (nach Baegerts Bericht über die californischen Indianer) darüber sagt: „Ein geselliges Leben findet bei dem ewigen Auseinandergehen und zufälligen Zusammentreffen der einzelnen Glieder des Volksstammes kaum statt. Nur manchmal kommen sie zusammen, essen sich satt, malen sich und treten einen Tanz an, über dessen innere Bedeutung der aufmerksame

Baegert während eines 17jährigen Aufenthaltes keinen Aufschluß erhalten konnte. Den dabei üblichen Gesang nennen sie Ambéra didi, den Tanz Agénari; jener ist ein unartikuliertes, nichts bedeutendes und nach eines jeden Lust angestimmtes Gewispel und Jauchzen, ihre Freude und Vergnügen an den Tag zu legen; der Tanz aber, den das Singen stets begleitet, ist nichts anderes als ein närrisches und ungereimtes Gestikulieren, Springen und Aufhüpfen, ein läppisches vor sich, hinter sich und im Kreis Herumgehen, woran sie doch so großes Belieben tragen, daß ihnen halbe, ja wohl auch ganze Nächte bei solchem Singen und Tanzen kurz werden."

Die zweite Stufe ist die des rhythmischen Getöses und rhythmischen Tanzes, die beide stets verbunden erscheinen, so daß man wohl behaupten kann, daß die ersten, uns allerdings noch sehr unmusikalisch klingenden Anfänge der Musik nie für sich allein, als bloßer Gesang, wenn man das Wort hier überhaupt schon anwenden darf, auftreten, sondern stets in Verbindung mit Tanzbewegungen. Klemm, (Kulturgeschichte I. 257) giebt die Beschreibung eines Trinkfestes mit Tanz bei den Camacans: „Der Tanz beginnt nun: vier Männer gehen, etwas nach vorn übergeneigt, mit abgemessenen Schritten hinter einander im Kreise herum; alle singen mit geringer Modulation: héy, héy, hi, he, he, und einer rasselt dazu mit dem Instrument von Antafüßen abwechselnd bald stärker bald schwächer, nachdem er es für passend hält .... Die Weiber begleiten den Gesang mit lauten, hellhohen Tönen, die sie ohne alle Modulation geradehin ausstoßen und gehen dabei mit gebeugtem Kopfe und Oberleibe." Von den Coroados berichtet derselbe (I. 258): „Der Tanz (mehr Gehen als Tanzen) der im Rhythmus einen Dreischlag beobachtete, wurde von dem tanzenden Anführer mit einem leisen monotonen Gesang begleitet. Dann und wann fallen die übrigen ein mit einem unmäßigen Schreien. Nach dem Trinken beginnt das Klappern und der eintönige Gesang von neuem und wird immer allgemeiner und tumultuarischer." Ebenda (I. 294) heißt es: „Meinicke bemerkt von den Australiern, daß er oft bei ihren Tänzen zugegen gewesen, ohne daß er im stande sei, sie zu schildern. Sie machten einen unangenehmen Eindruck und erweckten mehr Furcht als Freude beim Zuschauer. Es sind mehrere Akte, die von zischendem Geräusch begleitet werden

und gewöhnlich mit lautem Jauchzen endigen. Einer schlägt dazu den Takt auf einem hölzernen Instrument und begleitet dessen Töne mit einem Gesang.“ — „Die Musik zu dem Tanze“, sagt John Hunter (ebenda) „bestand in zwei Stöcken aus sehr hartem Holz. Den einen hielt der Musikant, ein sehr gut gewachsener Mann mit starker Stimme, wie eine Violine gegen die Brust und mit dem anderen schlug er einen regelmäßigen Takt darauf. Er sang dazu während des Tanzes und beobachtete das Piano und Forte. Knaben und Mädchen, die zu seinen Füßen saßen, halfen ihm im Gesang. Sie hatten die Schenkel übereinander geschlagen, so daß zwischen denselben und dem Bauche eine Höhlung war; sie schlugen nun auf dem Bauche mit der flachen Hand den Takt; dazu sangen sie auch.“ Wenn in diesen Berichten auch von Gesang die Rede ist, so geht doch aus den Prädikaten „monoton“, „mit geringer oder ohne alle Modulation“, ebenso aus dem Überwiegen des „zischenden Geräusches“, des „unmäßigen Schreiens“ der „hellhohen Töne ohne alle Modulation“ deutlich genug hervor, daß es sich hier mehr um ein rhythmisches Getöse, als um wirklichen Gesang und Musik in unserem Sinne handelte. Man kann daher mit Recht behaupten, daß der bloße Rhythmus in der Entwickelung der Musik früher auftrat als die Melodie. Daß der Rhythmus allein bereits eine sehr starke, belebende Wirkung auf den Menschen ausübt, beweist das Trommeln ohne jede Melodie beim Marschieren der Soldaten; auch der Tänzer wird viel mehr vom Rhythmus der Tanzmusik als von der Melodie in seinen Bewegungen geleitet und getragen, weshalb beim Tanzen melodisch nichtssagende, aber rhythmisch kräftige Tanzweisen stets den Sieg über melodisch feine, aber rhythmisch weniger hervorstechende Tonsätze davontragen.

Der Rhythmus wird mannigfaltiger und abwechslungsreicher in dem Maße, als sich der Tanz selbst inhaltsreicher und sinnvoller gestaltet. Dieses letztere geschieht aber dadurch, daß der Tanz nicht mehr bloß als Ausbruch einer lustvollen Stimmung im allgemeinen auftritt, sondern sich zum darstellenden Tanze erweitert, z. B. zum wilden Kriegstanz, erotischem Liebes- und Hochzeitstanz, religiösem Opfertanz u. s. w. Nun stellt der Tanz eine oder eine Reihe von Scenen aus dem Leben des Menschen dar, einen Kriegszug, eine Jagd, ein Liebesverhältnis, ein Opfer-

fest u. s. w.; nun entwickeln sich in dramatischer Weise verschiedene Handlungen, deren verschiedene, bald langsame, bald schnelle Bewegungen auch wechselnde Rhythmen verlangen, so daß dadurch die Rhythmik selbst eine große Bereicherung hinsichtlich ihrer Maße und Formen erfährt. Nicht bloß aber betraf diese Bereicherung die musikalische Rhythmik, sondern, da die dargestellten Tanzscenen meistens von einem gesungenen Worttext begleitet wurden, auch die poetische Rhythmik, so daß die poetische Metrik sich ohne Zweifel erst infolge der Verfeinerung und der reicheren Entwickelung des Tanzes selbst in ihren Maßen verfeinert und in ihren Formen bereichert hat. Die Rhythmik des Tanzes ist daher ursprünglich die Quelle sowohl aller musikalischen als aller poetischen Rhythmik gewesen.

Der Anfang der Melodie ist sehr kärglich. Ein einziger Ton wird fortwährend wiederholt oder, wie bei Australiern (Klemm, Kulturgeschichte I. 295), höchstens in die Oktave verändert. Bei den brasilianischen Juri (Klemm II. 115) hatte der Musikant beim Tanzen zweierlei Rohrpfeifen und gab damit den Rhythmus in zwei Noten an. Hier könnte man also von einer Melodie von zwei Tönen reden, wenn man das Wort Melodie hier überhaupt schon gebrauchen darf; man würde besser nur von einer Tonfolge von zwei Tönen sprechen. „Die übrigen Teilnehmer am Tanze fielen dann mit sehr unharmonischen Pfiffen auf ihren Pfeifen ein. Zuletzt ertönte statt der Pfeifen der Gesang der Tanzenden im Unisono, durch das Kreischen der Weiber zu wahrhaft gräulichen Tönen erhoben. Um den wütenden Lärm noch zu vergrößern, klopften einige auf kleine Trommeln, und endlich griff man zu dem großen Spieße, durch dessen Vibration ein schrillender Ton hervorgebracht wird.“ Also auch hier kann der Hauptsache nach nur von rhythmischem Lärm die Rede sein, in welchem die zwar langweilig-eintönige, doch, wie es scheint, gleichförmig geregelte Folge von zwei Tönen zuletzt untergeht. „Die einförmigen Melodien der Jakuten bestehen nur aus zwei Tönen, die mehrmals so wiederholt werden, daß der höhere auf den tieferen folgt, dann aber am Ende eines versartigen Absatzes einmal in umgekehrter Ordnung. Das Ganze, sagt Erman, klingt so traurig, daß ich oft einen lautschluchzenden Menschen zu hören glaubte, während es doch Jakuten waren, welche Gesänge improvisierten“ (Klemm, III. 129).

Aus den folgenden zwei Berichten läßt sich die Zahl der Töne in der Tanzweise nicht ersehen, doch scheinen mehr als zwei gemeint zu sein, wenn vom Tanzgesang der Kaffern gesagt wird, daß er in beständiger Wiederholung einzelner harmonieloser Töne bestehe (ebenda, III. 304), und wenn es von den Mönnitari-Indianern heißt (ebenda, II. 121): „Ihr Gesang während des Tanzes bestand aus lauter abgebrochenen Tönen und Ausrufungen und war immer derselbe. Als die Weiber dazu kamen und mit heller kreischender Stimme einfielen, wurde es eine klägliche Katzenmusik.“ Daß die Tonkunst der Indianer stets auf sehr niedriger Stufe gestanden hat, scheint die Musik der sonst geistig hoch entwickelten Mexikaner zu beweisen. Sie diente zum Tanz. Die Instrumente waren Hörner, Muscheltrompeten, kleine Pfeifen und Trommeln. Saiteninstrumente fehlten. Die geistlichen Gesänge der Priester klangen „sehr rauh und widerwärtig,“ (Klemm, V. 58 f). Von den Ostiaken heißt es (Klemm, III. 129), daß in ihren Melodien meist nur der Grundton und die kleine Terz, selten die Quinte hörbar werde.

Ein deutlicheren Einblick in den Gesang der Naturvölker geben uns wirkliche Notenbeispiele. Bei einem Tanze der Korana, eines Hottentottenstammes, heulten alle aus Leibeskräften, auch die außer dem Tanzkreise sitzenden Männer, von denen noch einige den Gesang auf kleinen, sehr dumpf klingenden Trommeln begleiteten. Ihr Gesang stellt sich in Noten folgendermaßen dar, wobei man aber nicht vergessen darf, daß weder Terz noch Quinte, noch kleine Septime rein sind, sondern immer zwischen diesem reinen Intervall und dem zunächst nach unten liegenden halben Tone schweben und zwar immer näher dahin, je größer das Intervall wird, so daß man lange zweifelt, ob man in Dur oder Moll modulieren hört und sich weder für das eine noch für das andere entscheiden kann (nach Lichtenstein, II. 549 bei Klemm, III. 305). Gesang der Korana:



Diese Tonfolge der Korana zeigt fünf Töne, die aber noch unrein und somit in Noten nicht genau fixierbar sind. Was oben von den nur aus zwei Tönen bestehenden Melodien der Jakuten gesagt

wurde, daß in ihnen der höhere Ton stets auf den tieferen folge, gilt auch hier, ob zufällig oder aus irgend einer notwendigen Ursache, vermag ich nicht zu entscheiden. Aus der Beobachtung LICHTENSTEINS über die Unreinheit der Töne und dem unsicheren Schweben zwischen Dur und Moll könnte man schließen, daß auch die heute feststehende reine Tonleiter, ebenso wie die klare Differenzierung in Dur- und Moll-Tonarten, d. h. also unser ganzes heute geltendes Tonsystem überhaupt sich erst allmählich physiologisch wie psychologisch entwickelt habe.

Die Uranfänge menschlicher musikalischer Äußerungen, die ich damit, soweit das geringe, mir zu Gebote stehende Material es ermöglichte, beschrieben zu haben meine, bestehen also

erstens in bloßen unrhythmischen Getösen ohne Melodie und Harmonie,

zweitens in rhythmischen Getösen ohne Melodie und Harmonie,

drittens in rhythmischen Tonfolgen, sei es daß ein und derselbe Ton oder zwei oder mehrere Töne wiederholt werden, wobei von Tonreinheit noch keine Rede ist.

Viertens folgen erst Melodien im wirklichen Sinne des Wortes, d. h. solche Weisen, welche, als eingliedrige oder mehrgliedrige, eine wirkliche Gliederung in phrasierte Abschnitte und Takte zulassen und sogar Kontraste, wenn auch nur unbedeutende, in ihrer Gliederung zeigen. Daß diese Melodien anfangs sehr eintönig und abwechselungslos sind und den Raum einer Oktave nicht überschreiten, ist begreiflich. Eigentümlich ist aber, daß sie fast niemals im Grundton, sondern in der Terz oder einem anderen Intervall abschließen. Man untersuche auf diese genannten Eigenschaften hin die folgenden Melodien, die also immerhin einen verhältnismäßig sehr bedeutenden Fortschritt in der Tonkunst bedeuten.

Eskimo-Tanzmelodie (KLEMM, Kulturgeschichte, II. 216):





Eskimo-Melodie (KLEMM, II. 216):



Aleuten-Melodie (nach PINARD):



Kamtschadalisches Nationallied (KLEMM, II. 216):



Mittu-Gesang (SCHWEINFURTH, Im Herzen von Afrika, I. 450):



Zu der letzteren Melodie bemerkt SCHWEINFURTH (a. a. O.): „Bei allen Mittustämmen steht die Tonkunst in hohem Ansehen, und die Musik wird allein von ihnen wirklich melodisch behandelt, indem sie dem Negercharakter entsagt, welcher sich gewöhnlich recitativisch und alliterierend gestaltet. Ich hörte die Mittu im Chor singen, indem sie ein genau innegehaltenes Motiv (das oben angeführte) in gradualem Tonfalle zu variiren bestrebt waren. Taktmäßig unterstützten Männer und Weiber, alt und jung, den hundertstimmigen Chor.“ Danach scheint also das Recitativ die Vorstufe und den Übergang zur eigentlichen Melodie zu bilden.

Daß der Gesang der Naturvölker bereits wirkliche Harmonien, d. h. den reinen Zusammenklang mindestens zweier Töne besitze, dafür ist mir nur ein einziges Beispiel bekannt, welches um so merkwürdiger erscheint, wenn man bedenkt, wie mangelhaft es hinsichtlich der Harmonie nicht bloß im klassischen Altertum, sondern auch in der christlichen Welt bis ins 10. Jahrhundert hinein bestellt war. FORSTER teilt ein Lied mit, das er auf Neuseeland singen hörte, in welchem einige Sänger in der Unterterz sekundierten, jedoch alle jedesmal im Unisono schlossen:



Im übrigen wird es hinsichtlich des harmonischen Elementes wohl bei allen Naturvölkern bei dem Ergebnis bewenden, zu welchem SCHWEINFURTH in seinem Urteil über die Musik der Bongo-Neger kommt, daß nämlich ihr Einzelspiel niedlich, aber ihr Chorgesang und ihre orchestralen Leistungen fürchterlich seien.[1] Gleichwohl

[1] SCHWEINFURTH (Im Herzen von Afrika, I. 314): „Alle Bongo sind leidenschaftliche Musiker, und obgleich ihre Instrumente von einer primitiven Einfachheit erscheinen, auch die zierlichen, nach allen Regeln der höheren Akustik

müssen diese fürchterlichen Leistungen ihrem Gefühlszustande entsprechen und ihnen daher schön scheinen. Denn nichts ist wandelbarer als der musikalische Geschmack, und nichts verschiedener bei verschiedenen Völker als ihre Auffassung vom

---

gebauten Guitarren der Niamniam ihnen ein Rätsel bleiben, so sieht man sie doch überall und zu jeder Stunde in anscheinend elegischer Stimmung ihren Klimpereien nachhängen. Jüngere Leute und selbst kleine Knaben sind gerade die leidenschaftlichsten Musiker. Mit geringer Mühe und mit noch geringeren Mitteln verfertigen sie sich kleine Flöten, ebenso leicht wird ihnen die Herstellung eines Monochords, welches im Prinzip an das bei allen südafrikanischen Völkern eingebürgerte („Gubo" der Zulu) Instrument erinnert. Dieses besteht hier aus einem kleinen Bambusbogen, auf dessen straffgespannte Sehne mit einer feinen Gerte aus gespaltenem Bambus geschlagen wird, nur dient als Resonanzboden nicht eine am Boden befestigte Calebasse, sondern die Mundhöhle des Spielenden selbst, vor welche das eine Ende des Bogens gehalten wird. Mit der anderen Hand wird die Sehne reguliert. Oft sitzen sie stundenlang vor einem solchen Bogen, den sie in die Erde eingesteckt haben, und dessen Sehne sie über eine mit Rinde verdeckte Grube befestigen, welche sich nebenbei in einem Schallloche öffnet. Indem sie nun die Hand bald an diese, bald an jene Stelle des Bogens legen und mit der anderen die Gerte führen, erzeugen sie eine Menge schwirrender und summender, oft ganz hübscher Modulationen. Besonders pflegten sich die Knaben bei der Hütung von Ziegen auf solche Weise die Zeit zu vertreiben. Mit größtem Ernst und mit sichtlichem Kunstgenuß sah ich sie ihren musikalischen Studien obliegen, und die erfinderische Nutzbarmachung der einfachsten Tonmittel sprach von ihrem tiefen Eindringen in die Geheimnisse der Schalllehre. — Weit gewaltigere Mittel indes, um den Tonsinn zu wecken, als diese kindischen Spielereien, kommen bei den Festen der Bongo zur Geltung, deren Orchester in der Regel den Charakter einer ausgelassenen Katzenmusik annimmt. Kräftige, unermüdliche Schläge der Pauken, Rindergebrüll erzeugende Riesenhörner, zu deren Herstellung ganze Baumstämme in Anwendung kommen, dazwischen das stoßweise hervorgebrachte Blasen auf kleinen Hörnern bilden die Basis des meilenweit durch die Wildnis erschallenden Höllenlärms, während Hunderte von Frauen und Kindern die mit kleinen Steinchen gefüllten Flaschenkürbisse schütteln, als gelte es Butter zu schlagen, oder mit Stöcken und dürrem Reisig aufeinander schlagen, was einen ganz eigentümlichen Effekt hervorbringt . . . . Eine schwere Aufgabe wäre es, hätte man die Gesänge der Bongo eingehend zu schildern; es läßt sich sich von ihnen eben nur sagen, daß sie in einem plappernden Recitativ bestehen, welches bald an Hundejammer, bald an Kuhgebrüll erinnert und mit langen Schwätzereien in gewöhnlicher Stimme, aus einer Reihe schnell hintereinander ausgestoßener Worte gebildet, abwechselt. Der Beginn einer Vorstellung stimmt stets ein lebhaftes Tempo an; daß alle nach Leibeskräften schreien, kreischen und brüllen, je nach Alter und Geschlecht, ist selbstverständlich. Allmählich nimmt der Schwall der Töne ab an Kraft, die Taktgeschwindigkeit verringert sich, und wie klagend und schwermütig klingt der Gesang. Schaurige Weisen, den Grabesklängen vergleichbar, welche nur der düstere Kultus des Nordens im Reflex eines ewig

musikalisch Schönen. „Als Pater Anniot (Klemm, V. 483 f) in China europäische Stücke auf Flöte und Klavier vorspielte, bemerkte man ihm, daß diese Sachen nicht für chinesische Ohren oder chinesische Ohren nicht für diese Melodien gemacht seien, und daß sie die Schönheiten derselben durchaus nicht empfinden könnten ..... Ein chinesischer Doktor aus der Akademie der Hanlin fügte hinzu: „Die Klänge unserer Musik gleiten vom Ohr bis ins Herz und von da in die Seele. Wir fühlen sie, wir begreifen sie; was Ihr uns vortragt, thut das nicht. Die Arien unser alten Musik waren aber noch viel mehr; wenn man sie hörte, war man entzückt. Alle unsere Bücher machen die größten Lobeserhebungen davon, aber sie belehren uns auch, daß wir viel von der vortrefflichen Methode verloren haben, womit unsere Alten so herrliche Wirkungen hervorbrachten.“

Was die Entwickelung der Musikinstrumente anbetrifft, so sind, von der menschlichen Stimme abgesehen, Lärminstrumente, wie die zusammengeschlagenen Hände, dann Kürbisschalen, Holzgefäße, auf die man klopfte, Rasseln u. s. w., entsprechend der Stufe des unrhythmischen und rhythmischen Getöses, jedenfalls die ersten gewesen, deren sich der Mensch bediente. Dann traten, nachdem man entdeckt hatte, daß man durch Blasen in einen hohlen Körper Töne erzeugen konnte, die von Natur gegebenen Blasinstrumente hinzu, wie Rohrpfeifen, Stierhörner, Muscheltrompeten. Zuletzt erst wurden die Saiteninstrumente erfunden, die in Amerika zur Zeit der Entdeckung überhaupt noch unbekannt waren (Klemm, V. 456), und zwar gab die Veranlassung zu diesen lieblich und friedlich klingenden Tonwerkzeugen die feindselige, kriegerische Schußwaffe des Bogens. Der Zusammenhang zwischen beiden stellt sich sprachlich und sichtlich noch in unserem Geigenbogen dar, der vormals noch völlig die Form des Schießbogens besaß. Zu dem, was Lazarus Geiger darüber auf dem Berner Kongreß bemerkt hat (vgl. Ausland 1871, S. 370 und S. 480) finden wir einen schlagenden Beleg in dem, was Joseph Hahn über die Musik des südafrikanischen Volkes der Hereró berichtet (Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1869, Bd. IV,

---

bleifarbenen Himmels auszudenken vermochte, glaubt man da zu vernehmen, aber schnell und unerwartet bricht sich wieder die ungezügelte Lustigkeit und der Übermut unermüdlicher Negerkehlen Bahn, und grell platzen aufeinander die Kontraste wie Sonnenschein und Regen.“

S. 252): „Das einzige musikalische Instrument, welches sie besitzen, ist ihr langer Bogen. Sie binden ein dünnes Stück Lederriemen um die Sehne und den Griff, etwa in der Mitte des Bogens, und schnüren sie fest aneinander, bis sie sich beinahe berühren. Dadurch wird natürlich die Bogensehne ganz straff angespannt. Während nun der Musikant mit einem Stöckchen an die gespannte Bogensehne schlägt, hält er den Bogengriff horizontal mit der anderen Hand bald gegen die Zähne, bald hält er ihn mit den Zähnen selbst, indem er die Lippen abwechselnd gegen den Griff preßt, und, um ihn nicht zu berühren und hellere Töne zu erzielen, wieder zurückzieht, was natürlich stets die furchtbarsten und komischsten Grimassen verursacht. Ferner hält der Virtuose den Bogen nicht nur an einer, sondern an verschiedenen Stellen (bald in der Mitte, bald am Ende) gegen die Zähne und mit denselben. Durch das beschriebene Manöver weiß er die verschiedensten Töne, auch crescendo und minuendo, forte und piano dem Bogen zu entlocken. Um einen solchen Spieler herum lagern sich unter einer gewaltigen Giraffenakazie oder im Schatten der Mimose in den Nachmittags- und Abendstunden eine Menge Zuhörer, die Bewohner des Dorfes. Ein guter Praktiker kann mit seinem Spiel eine große Wirkung hervorrufen. In allen Stücken tritt aber die Melodie gegen den Rhythmus sehr in den Hintergrund. Mit ihrer Musik ahmen sie hauptsächlich das Galoppieren und Traben der verschiedensten Tiere und zwar mit großer Vollendung nach. Das plumpe Geplärr des Pavians ist das Meisterstück, und, wenn es gut ausgeführt wird, bricht die ganze Corona in ein schallendes Gelächter aus. Die Hereró lieben sehr den Gesang, doch singen sie nicht zusammen im Chor. Dagegen werden Soli bei ihren Liedersingereien, und zwar gleich aus dem Stegreif, gesungen, indem der Sänger Text und Melodie zugleich erfindet. Bisweilen fällt dabei der Chor brummend und des Sängers Worte wiederholend ein.“

Bemerkenswert ist, daß die Nachahmung von Tierstimmen und anderen Naturklängen bei dieser primitiven Musik (wie schon bei den oben erwähnten Apachen) eine so große Rolle spielt. Auch die orchestralen Leistungen der Bongo meint Schweinfurth (Ebenda, I. 317) auf eine Nachahmung des entfesselten Treibens der Elemente bei einem Tropenorkan zurückführen zu sollen.

„Auch die Damara in Südafrika finden Vergnügen an den schwachen Tönen, die sie dadurch erzeugen, daß sie die Sehne des gespannten Bogens mit einem dünnen Stäbchen streichen. Die Zulukaffern, die sich ihrer Feinde durch die gefürchteten Assagaie erwehren', halten es für schimpflich, den Bogen als Waffe zu gebrauchen, benutzen ihn dagegen gleich den Damara, als musikalisches Instrument. Ihr Musikbogen ist mit einem die Sehne entlang gleitenden Ringe versehen, durch dessen Verschiebung die Tonhöhe verändert wird. In der Mitte des Bogens ist ein hohler Holzkörper befestigt, der als Resonator wirkt und den Ton verstärkt. Aus einem solchen oder ähnlichen Musikbogen hat sich vermutlich die altägyptische Harfe entwickelt. Bei diesem Instrumente ist der Bogen hohl und dient zugleich als Resonator, auch ist er nicht nur mit einer, sondern mit mehreren Saiten von verschiedener Länge bespannt. Dieselbe Form zeigen andere alte Harfen, assyrische, persische, selbst irische. Alle haben sie den Mangel, daß die Nachgiebigkeit des hölzernen Bogens auf die gespannten Saiten einen verstimmenden Einfluß ausübt. Einen höheren Grad von Festigkeit erhielt die Harfe erst im Mittelalter durch Hinzufügung eines sog. Trägers. Diese verbesserte Harfe stellte sich bereits als ein ziemlich vollkommenes Instrument dar. Aus ihr haben sich wiederum verschiedene neuere Instrumente entwickelt. Das Endglied dieser Entwickelungsreihe, deren Anfangsglied im Bogen des vorhistorischen Kriegers zu erblicken ist, bildet das musikalische Instrument, das heute die Herrschaft ausübt — das Piano. Schon seine äußere Form (Flügelform) läßt deutlich erkennen, daß es nichts anderes ist, als eine horizontal liegende und in ein Gehäuse eingeschlossene Harfe. Die Saiten dieser Harfe werden nicht mehr mit den Fingern angezogen, sondern durch Hämmerchen angeschlagen, die der Spieler durch die Tasten in Bewegung setzt. Die Harfe aber als selbständiges Instrument hat heute, obwohl sie in einer weit vollkommeneren Form angefertigt wird als im Altertume und im Mittelalter, für die Musik nur noch eine untergeordnete Bedeutung. Sie ist verdrängt oder wenigstens in den Hintergrund geschoben durch die anderen Instrumente, die erst durch sie erstanden sind.“ (Dresdener Anzeiger, 1897, Nr. 143.)

Den Zusammenhang der Saiteninstrumente mit dem Bogen bekunden deutlich auch noch einige Zeugnisse aus dem klassischen

Altertum. In der Odyssee heißt es an der Stelle, wo sich Odysseus anschickt, die übermütigen Freier zu strafen (XXI. 404ff.):

> Allein der weise Odysseus,
> Als er den großen Bogen geprüft und ringsum betrachtet:
> So wie ein Mann, erfahren im Lautenspiel und Gesange,
> Leicht mit dem neuen Wirbel die klingende Saite spannet.
> Knüpfend an beiden Enden den schöngesponnenen Schafdarm,
> So nachlässig spannte den großen Bogen Odysseus.
> Und mit der rechten Hand versucht' er die Sehne des Bogens;
> Lieblich tönte die Sehne, und hell wie die Stimme der Schwalbe.

In diesem Zusammenhange zwischen Bogen und Leier liegt auch der eigentliche, vorhistorische Grund, weshalb Apollo zugleich Bogen und Leier trägt. Der Bogenschütze war auch Bogenmusiker, der gefürchtete Krieger zugleich ein Freund der lieblichen Musen. Daher ist der fernhintreffende Apollo bei Homer der Bogenschütze, der mit seinen Pfeilen rächt und straft, und zugleich der Gott des Gesangs und des Saitenspiels, der Erfinder der siebensaitigen Lyra und der Führer des Chores der Musen. Aus diesem Zusammenhange zwischen Bogen und Leier allein erklärt sich ungezwungen auch der von gekünstelten Deutungen sonst förmlich umlagerte Satz Heraklits, die Weltharmonie sei entgegengesetzt wie die Harmonie von Leier und Bogen (*παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου*), d. h. die Harmonie der Welt nach Heraklit besteht in der Einheit von Gegensätzen, sie ist eines und dasselbe und doch in sich zwiespältig, feindlich, entgegengesetzt, gerade wie auch Leier und Bogen im Grunde eins und dasselbe sind und doch Gegensätze bilden, insofern der Bogen als Leier das Werkzeug friedlicher Musenkunst, der Bogen als Waffe dagegen das tödliche Werkzeug des Krieges ist.

Eine Vergleichung der musikalischen Leistungen der Tiere, also insbesondere der Singvögel, mit denen des Menschen führt zu demselben Ergebnis, wie die Vergleichung der Tiersprache mit der Menschensprache, daß nämlich die musikalischen Leistungen der Singvögel wohl als Vorstufe musikalischer Äußerungen überhaupt zu betrachten sind, daß es aber gleichwohl unmöglich ist, einen kontinuierlichen Entwickelungsübergang von ihnen zur menschlichen Musik nachzuweisen und zwar aus dem-

selben Grunde, wie bei der Sprache, weil den Leistungen der Singvögel immer nur das Prinzip der mechanischen Association, dagegen der Musik des Menschen das Prinzip aktiver Apperception zu Grunde liegt. Wirkliche Musik hat es mit reinen Tönen zu thun, diese Bezeichnung nicht im physikalischen Sinne, sondern im Sinne unserer Tonleiter und unseres Tonsystems, also im musikalischen Sinne genommen. Solche reine Töne weist der Gesang der Vögel nur sehr wenige auf, denn er besteht im physikalischen und psychologischen Sinne (vgl. Wundt, Grundriß der Psychologie, 1. Aufl., S. 112ff.) der Hauptsache nach aus spezifischen, wohlklingenden Geräuschen. Wenn auch im Flöten der Nachtigall und im Pfeifen z. B. der Staare und Drosseln einzelne reine Töne vorkommen, so sind doch auch hier die meisten Klänge nur wohlklingende Geräusche. Deshalb ist es unmöglich, die Strophen dieser Vögel in Noten wiederzugeben; sie lassen sich nicht auf unser Tonsystem zurückführen, weil sie keine Töne im Sinne unseres Tonsystems sind. Wird das Rufen des Kuckucks oder der Schlag der Wachtel oder das Flöten der Nachtigall musikalisch nachgeahmt, so bleibt diese Nachahmung doch von einer Identität weit entfernt, oder man muß Geräuschinstrumente besonderer Art (sog. Vogelpfeifen) anwenden, oder z. B. auf der Geige zwitschernde Geräusche erzeugen u. s. w. In reinen Tönen lassen sich die Strophen der Vögel so wenig wiedergeben, wie sie sich trotz der Versuche des alten Vogel-Bechstein in den Lauten unserer Sprache niederschreiben lassen. Übrigens bestehen ja auch die menschlichen Sprachlaute aus verschiedenen Geräuschformen, die Vokale sind Zwischenstufen zwischen Klang und Geräusch mit vorherrschendem Klangcharakter, die Resonanzlaute sind Dauergeräusche, die eigentlichen Konsonanten dagegen kurz dauernde Geräusche. Beim Flüstern gehen auch die Vokale ganz in Geräusche über, weil ihr wesentlicher Charakter auf ihren Geräuschelementen beruht (Wundt, a. a. O. S. 118). Auch das Sprechen der Menschen läßt sich nicht durch musikalische Töne wiedergeben; es lassen sich wohl Worte in Musik setzen, aber das gesprochene Wort und der gesungene Ton sind, wenn auch im Gesang verbunden, doch für das Ohr ganz verschiedene Klänge und werden von ihm deutlich als zwei verschiedene Klänge wahrgenommen. So verfügt also der Vogel in seinem Naturgesange nicht eigentlich über wirkliche Töne, sondern nur über

wohlklingende Geräusche, denn daß man einen Vogel eine menschliche Melodie in wirklichen Tönen pfeifen lehren kann, kommt hier als Dressur nicht in Betracht; es fragt sich, was der Vogel selbständig von sich aus hervorbringt. Den wirklichen reinen Ton und das ganze sich daraus entwickelnde Tonsystem, d. h. also wirkliche Musik hat nur der Mensch hervorgebracht; nur er ist musikalisch in Tönen. In diesem Sinne ist kein Singvogel musikalisch; dieser ist es nur in wohlklingenden Geräuschen, die mit dem menschlichen Tonsystem wohl die allgemeine Verwandtschaft besitzen, Klänge zu sein, nicht aber mit dem menschlichen Tonsystem kongruent sind. Der Ton als Grundlage der Tonkunst und diese Kunst selbst als Musik ist ein Erzeugnis **nur** des Menschen. Aber auch der Mensch hat die Töne und die Tonkunst erst in langer Entwickelungszeit hervorgebracht, er hat mit dem unrhythmischen Getöse begonnen und ist dann zum rhythmischen Getöse vorgeschritten; darauf hat er zuerst nur in unreinen Tönen und Tonintervallen gestümpert, um nach langen Mühen erst einzelne reine Töne zu gewinnen, die er zuletzt zu Tonreihen, d. h. zu Melodien zusammenfügte. So ist die Musik keine dem Menschen angeborene Kunst, sondern wirklich voll und ganz sein mühevolles Werk, und Geiger hatte entschieden recht, wenn er sagte (s. oben S. 117), der Mensch singe nicht, wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet. Der Vogel hat es nur zu wohlklingenden Geräuschen und Reihen solcher Geräusche gebracht, nicht zu Tönen und Tonreihen. Daran ist aber keineswegs der Bau seiner Stimmwerkzeuge schuld, so wenig wie der Bau der Stimmwerkzeuge der höheren Tiere es verschuldet, daß sie nicht sprechen können (s. oben S. 99). Die Stimmwerkzeuge vieler Vögel erlauben, daß sie nicht bloß einzelne Töne von sich selbst hervorbringen, sondern durch die Belehrung von seiten des Menschen ganze Melodien pfeifen lernen. Warum also bringen sie solche Töne und Tonreihen nicht selbständig hervor? Weil ihnen dazu die schöpferische Energie mangelt! Und warum mangelt ihnen diese? Musik ist Ausdruck der Gefühle. Nun zweifle ich nicht daran, daß auch die Vögel in ihrem Gesang Gefühle zum Ausdruck bringen. Aber ihre Gefühlswelt muß noch sehr ärmlich und schwächlich im Vergleich zu der des Menschen sein. Denn des Menschen Gefühlswelt hat, je reicher und stärker sie wurde,

sich auch den entsprechenden reichen und starken Ausdruck in Tönen als Musik geschaffen, des Vogels Gefühl hat es bloß zu zwitschernden Geräuschen gebracht. Ist diese Schwäche des Gefühlslebens das eine, so kommt als das zweite hinzu das intellektuelle Moment der Apperception, die aktive schöpferische Geistesthätigkeit, welche als produktive Phantasie die Elemente in immer andere und neue Verbindungen setzt, und dadurch Neues hervorbringt, die schöpferische Synthese, welche die Töne stets neu komponiert, von einem Tongebilde zu einem anderen fortschreitet und so eine in steter Entwickelung begriffene Tonkunst erzeugt. Diese Apperception fehlt wie dem Tiere überhaupt so auch dem Vogel hinsichtlich seiner Klanggebilde. Man kann wohl annehmen, daß sich auch der Gesang der Singvögel verändert, bereichert und insofern entwickelt hat, aber es ist das immer nur durch äußere Einflüsse geschehen, durch von außen kommende Klangwirkungen, die der Vogel mechanisch, reflektorisch nachahmte,[1] also durch passive, mechanische Association. Der Vogel hat nicht von sich aus, aus seinem Innern selbständig neue Klangreihen erfunden und zusammengefügt, er hat nicht komponiert. Daher kann man wohl von einer associativen Veränderung und Bereicherung seiner Klangäußerungen sprechen, aber nicht von einer wirklich aus der Eigenenergie seines Innern quellenden aktiven, apperceptiven geistigen Entwickelung. Daher bleiben auch seine Strophen, trotz kleiner Abweichungen im Einzelnen, im Allgemeinen doch dieselben. Wie hinsichtlich der Sprache, so auch hinsichtlich der Musik offenbart der Mensch nicht bloß ein unvergleichlich umfassenderes und intensiveres Gefühlsleben, sondern auch vor allem ein zwar mit Associationen arbeitendes, aber nicht aus ihnen ableitbares geistiges Anderes, nämlich die Apperception, die den Menschen in geistiger Beziehung den übrigen Tieren gegenüber thatsächlich so lange zu einem tierischen aliud genus stempelt, als nicht die Apperception, wie wir schon oben sagten, einwandsfrei aus der Association abgeleitet ist.

Auch darin zeigt sich schließlich noch die apperceptive Überlegenheit des Menschen über das Tier in musikalischer Beziehung, daß der Mensch nicht wie das Tier bei den ihm angeborenen

[1] Vgl. Teil 2, S. 81 u. 82 meiner Vergleichenden Seelenkunde.

Stimmwerkzeugen zur Hervorbringung musikalischer Klänge stehen geblieben ist, sondern selbständig neue Musikinstrumente aus anderen Stoffen schuf, durch deren Anwendung er die musikalische Ausdrucksfähigkeit fast ins Unbegrenzte gesteigert hat. Kein Tier hat jemals den genialen Einfall gehabt, mit etwas anderem als den ihm angeborenen Gliedmaßen Klänge hervorzubringen. Es konnte ihn nicht haben, weil die Grundlage alles Genies, die Apperception, ihm abgeht.

c) Die Technik des Naturmenschen

liefert nicht minder als seine Sprache und seine Kunst einen Beweis dafür, daß der Mensch den ungeheuren Vorsprung, den er auch in technischer Beziehung vor dem Tiere hat, seiner apperceptiven Geistesanlage verdankt. Auch dem Tiere, wie dem Biber beim Bau seiner „Burg“ und dem Vogel beim Bau seines Nestes, sind technische Fertigkeiten nicht abzusprechen. Seine Werkzeuge, Schnabel, Zähne, Füße, Krallen u. s. w., sind ihm angeboren. Auch der Mensch hat solche angeborene Werkzeuge, vor allem die feingegliederte Hand, welche Aristoteles mit Recht „das Werkzeug der Werkzeuge“ nannte. Aber der Mensch hat sich zu den angeborenen natürlichen Werkzeugen noch andere künstliche geschaffen. Das hat kein Tier gethan. Es war ein riesiger Fortschritt, als der wilde Urmensch zum erstenmal entdeckte, daß man mit dem spitzen Horn eines Tieres stechen, mit einem Feuersteinsplitter schneiden kann; es war ein gewaltiger Gipfelpunkt in der Entwickelung dieser Reihe stechend-schneidender Werkzeuge erreicht, als der Mensch zum erstenmal den schneidenden Stein in einen Stiel einfügte, d. h. ihn mit einem Hebel versah, der seine Kraft bedeutend erhöhte, kurz, als er die Axt erfand. Nun besaß er eine tötliche Waffe gegen wilde Tiere, ein friedliches Werkzeug zum Fällen von Bäumen, zum Bauen von Häusern. Es war ein noch großartigerer Fortschritt, als der Mensch zum erstenmal den gefällten Baumstamm als Hebel, eine Erfindung von ungeheurer Tragweite, als er ihn als Walze benutzte, woraus zuletzt das Rad wurde. Schneidende Werkzeuge, Hebel, Walze, Rad sind aber die Vorbedingungen aller Kunst, Industrie und Technik. Ich will hier nicht die Entwickelung all dieser einzelnen Werkzeuge von ihren elementaren zu

ihren komplizierten Formen weitläufig vorführen,[1] sondern nur das eine hervorheben, daß eben nur der Mensch auf die Idee der Verwendung von Naturkörpern zu technischen Zwecken, also auf die Erfindung von technischen Werkzeugen verfiel, nicht das Tier. Denn wenn man auch beobachtet hat, daß Affen in der Gefangenschaft sich eines Steines zum Aufknacken von Nüssen und eines Stockes als Hebel zum Öffnen des Deckels eines Kastens bedienen, was übrigens wie die durch Dressur erlernten Fertigkeiten der Affen auf Nachahmung beruhen konnte; ja, daß Affen in der Wildnis Steine und Stöcke zur Verteidigung gebrauchen, so ist hierin, zumal in dem letzteren, als einer selbständigen Leistung des Tieres, sicher eine Vorstufe zur menschlichen primitiven Technik zu erblicken, aber nur in demselben Sinne wie bei der tierischen Sprache und dem Vogelgesang im Verhältnis zur menschlichen Sprache und Musik. Der wesentliche Unterschied bleibt immer dieser, daß jene Affen die genannten Naturkörper wohl gelegentlich zu einem einzelnen Zwecke verwendeten, nicht aber sie zu vielfältigen Zwecken in immer neue Anwendungen brachten und sie somit wirklich zu Werkzeugen **entwickelten.** Zu diesem letzteren war wirkliches, aktives, schöpferisch kombinierendes Denken, d. h. Apperception nötig, und eben diese fehlte dem Tiere. Benjamin Franklin hat deshalb dem Menschen mit Recht das ihn vor den Tieren auszeichnende Ehrenbeiwort eines „werkzeugschaffenden Wesens“ gegeben.

Noch mehr aber als der Umstand, daß er ein werkzeugschaffendes Wesen ist, unterscheidet den Menschen vom Tiere die weitere Eigenschaft, daß er ein kochendes Wesen ist. Können wir ihn in ersterer Beziehung ein technisches Wesen nennen, so in letzterer ein chemisches. Kochen thut kein Tier. Zeigt auch das Tier gewisse Vorstufen zur Technik, so keine zur Chemie. Das Kochen setzt die Kunst des Feuermachens voraus. Die Kunst des selbständigen Feuerzündens war die größte Entdeckung und Erfindung überhaupt, denn unsere ganze Kultur beruht auf der Beherrschung des Feuers und ist ohne sie undenkbar. Ohne Feuer aber kein Kochen und Braten

[1] S. Ernst Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik (Braunschweig 1877). — Ludwig Noiré, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit (Mainz 1880).

nicht bloß von Nahrungsmitteln, sondern vor allem auch nicht von Metallen; ohne Kochen und Braten also auch kein Schmelzen und Schmieden und ohne dieses kein Formen von metallenen Werkzeugen, also überhaupt keine Technik. Der Feuerfinder, heiße er Prometheus bei den Griechen oder Talangi bei den Bewohnern der Insel Fakaafo, wird deshalb mit Recht als der eigentliche Träger und Heros aller Kultur gepriesen. Kochen und Braten setzt die Beherrschung des Feuers voraus und ist selbst wieder die Voraussetzung des Schmelzens und Schmiedens, also der Bearbeitung der Metalle. In diesem Sinne meinten wir es, wenn wir sagten, daß mehr noch, als das Werkzeugschaffen, das Kochen, weil es die Feuerzündung voraussetzt, den Menschen vom Tiere unterscheidet. Kein Tier kocht, weil keines Feuer zündet. Ich will hier nicht im einzelnen darstellen, wie der Mensch vermutlich die Kunst des Feuerzündens bei dem Zurechtschlagen seiner primitiven Steinwerkzeuge erlangte; wie der Urmensch zuerst gewiß nur seine ästhetische Freude an Funken und Flamme hatte, wozu der Gewinn kam, daß ihm die Flamme das schaurige Dunkel der Nacht verscheuchte; wie er die Flamme mit religiöser Scheu verehrte; wie er zuerst sich an der Flamme wärmte, dann seine Speisen an und in der Flamme, d. h. wie er kochte und briet, und wie er endlich auch Metalle röstete und kochte, d. h. schmiedete und schmolz — alles das habe ich mit allen Nebenproblemen und ihren vielverzweigten Folgeerscheinungen ausführlich in meiner Abhandlung „Die Entstehungsgeschichte der Kochkunst“ (Zeitschrift Kosmos, Juli 1877, S. 332—348) dargestellt, worauf ich hier verweise. Nur das eine muß hier wieder mit Nachdruck gefragt werden: warum denn kein Tier jemals das Feuer verwendete, das es doch auch in dem vom Blitz entzündeten Baum und in den Ausbrüchen der Vulkane wahrnahm? warum es, und bis heute, das Feuer vielmehr furchtsam floh, als daß es sich seiner wohlthätigen Eigenschaften, es beherrschend, bediente? Ich habe auch für diese Frage keine andere Antwort als die bereits bei anderen ähnlichen Problemen wiederholt gegebene, daß nämlich von Uranfang an das Urmenschentier eine andere und besondere geistige Anlage hatte, eben die, welche wir die Apperception nennen. Durch sie allein wurde der Urmensch befähigt über die bloß sinnlichen Wahrnehmungen und die sich aus ihnen mechanisch

ergebenden Associationen hinaus zu neuen schöpferischen Synthesen, d. h. Entdeckungen und Erfindungen fortzuschreiten. Oder will man alles das nur dem Zufall zuschreiben? Oder kann jemand eine andere Erklärung dafür geben? Kann er die Apperception aus der Association begreifen und ableiten? So gebe er seine anderen Erklärungen! Ich werde sie ohne weiteres anerkennen, wenn sie einwandsfrei sind. —

Warum das Urmenschentier eine höhere geistige Anlage besaß? Darauf habe ich keine Antwort. Es genügt, die Thatsache als solche festzustellen. Ich enthalte mich jeder Hypothese. Oder sollte auch hier vielleicht meine Psychadentheorie zur mutmaßlichen Erklärung dienen können? (S. des Verf. Vergleichende Seelenkunde, 1. Teil, Kap. X.)

Zweites Buch.
Das Wollen des Naturmenschen.

I. Allgemeine Einleitung.

Die menschlichen Triebe.

Wie die Betrachtung des Denkzustandes des Naturmenschen uns über den Ursprung und die Entwickelung vieler intellektueller Erscheinungen, wie des Zählens, der Sprache, der Kunst und Technik, Aufschluß giebt, so führt uns die Untersuchung der Beschaffenheit seines Wollens zum Verständnis und zur Lösung vieler ethischer Grundprobleme. Nur durch empirische Beobachtung lassen sich Fragen lösen, wie die: ob der Mensch von Natur gut oder böse, oder beides oder keins von beiden sei? ob das Sittengesetz, das seinen psychologischen Ausdruck im Gewissen findet, oder das Gewissen selbst ein allen Menschen gleichmäßig Angeborenes oder ein Entstehendes und sich Entwickelndes sei? ob es einen auf alle Menschen unterschiedslos gleichmäßig anzuwendenden absoluten Maßstab seiner Handlungen oder nur einen relativen gebe? ob alle Menschen für ihr Handeln in gleicher Weise verantwortlich seien oder nicht, und ob diese Verantwortlichkeit eine angeborene oder eine durch Entwickelung entstandene sei? ob daher der Mensch erst von dem Augenblick an für sein Handeln verantwortlich sei, wo er weiß, was er thun soll, und was für gut und böse gilt? Ich habe mich schon im 2. Teil meiner Vgl. Seelenkunde (Die Psychologie der Tiere und Pflanzen) im dritten Kapitel (Die Sittlichkeit der Tiere) S. 93—101 über die Entstehung der Sittlichkeit des näheren ausgesprochen und setze daher hier die dort gegebenen, durchaus für den ethischen Evolutionismus sprechenden Erklärungen als bekannt voraus.

Wie die Stärke, der Umfang und die Beschaffenheit des Denkens psychologisch nur an dem Gedachten, d. h. an dem Umfang und der Beschaffenheit der Denkobjekte erkannt wird, so kann auch Stärke, Umfang und Beschaffenheit des Willens psychologisch nur an den gewollten Objekten, d. h. an den Zielen des Wollens und an den aus dem Willen hervorgehenden Handlungen gemessen werden. Die Denkobjekte des Naturmenschen waren verhältnismäßig gering an Zahl und minderwertig hinsichtlich ihrer Beschaffenheit; dem entsprechend erwies sich auch sein Denkzustand als geringfügig entwickelt. Dasselbe gilt aber von den Objekten seines Wollens; auch diese sind gering an Zahl und minderwertig hinsichtlich ihrer Beschaffenheit, weshalb wir mit Recht auf Armseligkeit seines Willensumfanges und Minderwertigkeit seiner Willensrichtungen schließen können.

Alles Wollen des Menschen hat zwei Hauptobjekte zum Ziele, einerseits das eigene Selbst des Menschen, andererseits die anderen Objekte der Welt, d. h. alle anderen sowohl unbelebten Dinge als auch lebendigen Wesen.

Des Menschen Selbst ist ein leiblich-seelischer Organismus. Unmittelbar mit diesem sind Zustände gegeben, welche Objekte des Willens werden und den Willen in Bewegung setzen. Der Wille, insofern er sich auf diese Zustände richtet, erscheint in seinen verschiedenen Richtungen als verschiedene Triebe. Als die Haupttriebe, welche aus dem Selbst unmittelbar hervorgehen, haben wir bereits (Teil 2 der Vgl. Seelenkunde S. 33 f.) den Selbsterhaltungs- und den Arterhaltungstrieb kennen gelernt, jenen als die Quelle der egoistischen, diesen als Quelle der altruistischen Motive des Handelns (Ebenda S. 35 und S. 96 ff.). Jener zerlegt sich in den Schutz- und den Nahrungstrieb, dieser in den Geschlechts- und den Brutpflegetrieb.

Der Schutztrieb umfaßt nicht bloß den Verteidigungstrieb Angriffen gegenüber, sondern den Trieb zur Abwehr aller widrigen und zur Herbeiführung aller günstigen äußeren Umstände, welche zur Erhaltung und Erhöhung des Wohlbefindens des Selbstes dienen. Insofern können wir den Schutztrieb als Wohlseinsbedürfnis definieren; er geht auf alles, was zuträglich ist, auf gute Gesundheit, angenehme Bewegung, behagliche

Ruhe u. s. f. Der Nahrungs-, Geschlechts- und Brutpflegetrieb sind in ihren Zielen ohne weiteres klar. Da diese vier Triebe zur Erhaltung des Lebens unbedingt notwendig sind, so nenne ich sie Lebenstriebe.

Des Menschen Wille wird (wie übrigens auch der aller übrigen Organismen) nicht bloß durch das eigene Selbst, sondern auch durch die übrigen Weltobjekte belebter oder unbelebter Art in Bewegung gesetzt. Der Mensch möchte diese Objekte erstens besitzen, zweitens beherrschen, drittens umgestalten. Besitz, Herrschaft und Umgestaltung sind in jedem Falle nur durch irgend welche Arbeitsleistung, und sei dieselbe noch so klein, zu erreichen. Diese Triebe, welche sich derart auf die Weltobjekte erstrecken, nenne ich daher die Arbeitstriebe.

Alle diese Triebe, sowohl die dem eigenen Selbst unmittelbar entspringenden Lebenstriebe als auch die auf die Weltobjekte gerichteten Arbeitstriebe sind von Natur in uns; sie sind alle natürliche Triebe. Nur mache ich hinsichtlich ihrer den Unterschied, daß ich die aus unserem Selbst unmittelbar entspringenden (Schutz-, Nahrungs-, Geschlechts- und Brutpflegetriebe) als primäre oder Urtriebe, die erst durch die äußeren Weltobjekte veranlaßten und auf diese gerichteten Arbeitstriebe dagegen als sekundäre oder Kulturtriebe bezeichne. Beide gehen innigst Hand in Hand miteinander, denn auch die primären Triebe sind ohne Arbeit nicht zu befriedigen. Gleichwohl bilden die Arbeitstriebe eine Gruppe für sich und reichen über die Lebenstriebe insofern hinaus, als sie nicht nur das zum nackten Leben Notwendige, sondern ein ungeheures Mehr, nämlich die Erweiterung, Erhöhung und Verschönerung des Lebens, d. h. die Kultur bezwecken. Während die Lebenstriebe angeboren sind, werden die Arbeitstriebe erst im Laufe der Entwickelung erworben.

Die natürlichen Triebe können, dem Wunsche des Menschen gemäß, befriedigt werden oder, seinem Wunsche nicht entsprechend, unbefriedigt bleiben. Im ersteren Falle entstehen Lustgefühle, die sich zu hochgradigen Lustaffekten (Freude, Jubel) steigern und in ihnen äußern können; im letzteren Falle entstehen Unlustgefühle, welche sich zu ebenso hochgradigen Unlustaffekten wie Zorn, Wut u. s. w. steigern und darin äußern können.

Zwischen den primären und den sekundären Triebe besteht ein natürlich gegebenes Wechselverhältnis. Je mehr der Wille

sich auf die einen richtet, um so weniger Willensenergie bleibt für die anderen übrig. Je ausschließlicher ein Mensch sich seinem Wohlseinsbedürfnis in behaglicher Ruhe bis zur Faulheit hingiebt oder Zunge und Bauch in Völlerei und Schlemmerei fröhnt oder als Knecht der Wollust dem Geschlechtsgenusse dient, um so weniger Willensenergie bleibt ihm für fleißige und erfolgreiche Bearbeitung der Weltobjekte übrig. Und umgekehrt je eifriger der Mensch seine Thätigkeit der Arbeit widmet, um so weniger Zeit und Kraft, und daher auch Lust, behält er für gemächliche Ruhe und sinnlichen Genuß. Lebenstriebe und Arbeitstriebe stehen also im umgekehrten Verhältnis zu einander. Selbsterfahrung und Völkergeschichte beweisen die Wahrheit dieses Satzes, der sich sowohl physiologisch wie psychologisch in gleicher Weise begründen läßt.

Die Weltobjekte, auf welche der Naturmensch seine Willensenergie richtet, oder, was dasselbe sagt, welche er bearbeitet, sind geringfügig an Zahl und an Wert; seine Arbeitstriebe sind daher wenig in Anspruch genommen und werden also auch nur spärlich entwickelt. Mit um so gewaltigerer Stärke machen sich demnach die primären Triebe in ihm geltend und steigern sich bis zu einer unglaublichen Höhe; das Wohlseinsbedürfnis wächst zur Faulheit an, der Nahrungstrieb artet, sowie sich nur die Möglichkeit dazu bietet, in Völlerei aus, und der Geschlechtstrieb befriedigt sich in schamlosester Wollüstelei. Da aber jedes Übermaß Unlust erzeugt, und die Unlust sich im Übelwollen gegen andere äußert, so ist die notwendige Folge dieser einseitigen Herrschaft der genannten primären Triebe ein häufiges maßloses Hervorbrechen aller feindseligen Affekte und Leidenschaften. Der sittliche Zustand des Naturmenschen wird also durch die Vorherrschaft der genannten drei primären Triebe charakterisiert und beruht auf ihr, während alle Kultur und somit auch der sittliche Zustand des echten Kulturmenschen sich auf der Vorherrschaft der sekundären Arbeitstriebe aufbaut.

Aus dieser Einsicht ergeben sich die wichtigsten Folgerungen für die Erziehung sowohl des eigenen Selbstes eines jeden einzelnen, als auch der Kinder, als auch ganzer Völker und endlich insbesondere der Wilden. In allen vier Fällen heißt die richtige Maxime der Selbst-, Kinder-, Völker- und Wildenerziehung:

Wollt Ihr die Übermacht der primären Triebe und der aus ihnen entspringenden Affekte und Leidenschaften brechen, so erweckt und kräftigt die sekundären Arbeitstriebe! Ist Müßiggang der Anfang aller Laster, so ist Arbeit der Anfang aller Tugend. Auch in der Missionierung der Wilden sollte es nicht heißen: Bete und arbeite! sondern: Arbeite und bete!

Und somit haben wir nunmehr die beiden natürlichen Grundquellen aller Sittlichkeit entdeckt: die tiefste von Natur gegebene Quelle war die aus dem primären Triebe der Arterhaltung entspringende, physisch wie psychisch begründete Liebe (s. Teil 2, S. 97 der Vgl. Seelenkunde), die andere Quelle liegt in den ebenso natürlich gegebenen sekundären Arbeitstrieben. Die Liebe treibt zur Arbeit für die geliebten Wesen; die Arbeit aber, welche zuerst aus selbstsüchtigen Interessen unternommen wurde, wird ihres egoistischen Charakters durch die Liebe entkleidet. Diese Wechselwirkung aber zwischen Liebe und Arbeit ist der natürliche Grundquell und Ursprung aller Sittlichkeit und aller wahrhaft sittlichen Kultur, ein Satz, dessen alles beherrschende Bedeutung für die Ethik an einem anderen Orte auszuführen ist.

Wir fassen die bisher gegebene Entwickelung in folgendem Schema zusammen:

Der Wille
hat zum Gegenstand

- das eigene Selbst
  - Selbsterhaltung
    - Schutztrieb (Wohlseinsbedürfnis)
    - Nahrungstrieb
    - → Selbstsüchtige Triebe
  - Arterhaltung
    - Geschlechtstrieb
    - Brutpflegetrieb
    - → Unselbstsüchtiger Trieb = Liebe.
  - → Lebenstriebe — Urtriebe — angeboren — primär
- die anderen Objekte (Dinge und Lebewesen)
  - Besitzen, Beherrschen, Umgestalten
  - nur möglich durch Arbeit
  - → Über das bloß zum Leben Notwendige hinausgehende
  - → Arbeitstriebe — Kulturtriebe — erworben — sekundär

Primär und sekundär zusammen: Natürliche Triebe

- Befriedigt — Lustgefühle — Lustaffekte
- Unbefriedigt oder im Übermaß befriedigt — Unlustgefühle — Unlustaffekte.

Die schon infolge der mangelhaft entwickelten Arbeitslust hervortretende Übermächtigkeit der drei genannten primären Triebe erfährt nun aber noch eine bedenkliche Steigerung durch den in jeder menschlichen Gesellschaft naturgemäß sich geltend machenden Ehrgeiz und Wetteifer der einzelnen Mitglieder untereinander. Dieser Wetteifer kann sich selbstverständlich nur auf die Gebiete beziehen, deren sich die menschliche Thätigkeit überhaupt bemächtigte, und wird nun das Interesse der Wilden fast ausschließlich durch die Bethätigung jener drei primären Triebe in Anspruch genommen, so ist es klar, daß auch sein Ehrgeiz und Wetteifer sich vor allem auf die Ausübung dieser Triebe erstrecken und das schon an sich vorhandene Übermaß derselben ins Ungeheuerliche steigen wird. Die Missouri-Indianer treiben die Buhlerei als Ehrensache (M. v. Neuwied, Nordamerika, II. 131). Dasselbe wird von dem Bunde der Arreoi auf Tahiti berichtet, welcher in verschiedenen Abstufungen und Graden die Unzucht pflegte, und die Ulitaos der Marianen scheinen ihnen in geschlechtlicher Schrankenlosigkeit, die sich bis zur Blutschande vergaß, nicht nachgestanden zu haben (Waitz, Anthropologie V. 2, 148). „In Ostafrika," sagt Burton (bei Lubbock, Origin, 301) macht Räuberei den Mann geehrt; Mord — je schrecklicher das mitternächtliche Verbrechen war, um so besser — macht ihn zum Heros." Galbraith (Ebenda, S. 296) beschreibt die nordamerikanischen Sioux folgendermaßen: „Sie sind fatalistisch, barbarisch und äußerst abergläubisch. Die meisten Laster betrachten sie als Tugenden. Diebstahl, Mordbrennerei, Raub und Totschlag werden von ihnen betrachtet als Mittel sich auszuzeichnen. Von Kindheit an wird der junge Indianer belehrt, das Morden als höchste Tugend zu betrachten. Bei ihren Tänzen und Festen erzählen die Krieger ihre Thaten, wie Diebstahl, Plünderung, Metzeleien, als köstliche Dinge, und der höchste, ja, der einzige Ehrgeiz eines tapferen Jünglings ist, „die Feder" zu bekommen, welche daran erinnern soll, daß er ein menschliches Wesen mordete oder doch dabei beteiligt war; ob es ein Mann, eine Frau oder ein Kind war, ist gleichgültig. Hat er seine erste Feder bekommen, so ist sein Appetit gereizt, und er sucht die Zahl der Federn an seiner Mütze zu vermehren; denn ein indianischer Tapferer wird nach der Zahl seiner Federn geschätzt."

Der nach unserer Art der Beurteilung unmoralisch zu nennende Sittenzustand der Wilden wird erzeugt durch die, aus dem Mangel an Arbeitstrieben entspringende, Vorherrschaft der drei primären Triebe, wird gesteigert durch den natürlichen Wetteifer und endlich befördert auch durch die Denkschwäche des Wilden, welcher unsere haarfeinen Unterschiede ebensowenig auf moralischem, wie auf intellektuellem Gebiete kennt und begreift. SOKRATES hatte recht, wenn er behauptete, daß Einsicht nötig sei, um tugendhaft zu leben. Sie allein macht zwar noch nicht sittlich, aber ohne sie gelangt auch niemand zum sittlichen Handeln. Der Naturmensch sieht noch nicht die Tragweite seiner Handlungen ein; so handelt er planlos in den Tag hinein im Sinne seiner natürlichen primären Triebe, unter dem Anreize seiner Affekte und Leidenschaften. Gegen diese ist bekanntlich klares Denken und ruhiges Erwägen das beste Gegengift. Je intellektueller der Kulturmensch geworden ist, um so mehr Selbstbeherrschung, d. h. Freiheit von Affekten und Leidenschaften, hat er gewonnen. Dieses Gegenmittel des klaren und ruhigen Bedenkens besitzt der Wilde noch nicht, er lebt noch ein unbewußtes Triebleben und handelt daher ohne Bedenken noch ganz unter dem Drucke der aus diesem entspringenden Affekte und Leidenschaften, ohne in unserem Sinne Gut und Böse zu unterscheiden.

Was der Naturmensch etwa als böse oder als Sünde bezeichnet, steht mit wirklich ethischen Anschauungen in keinem Zusammenhang. Sein Begriff des Sündigen erstreckt sich auf für uns bedeutungslose Kleinigkeiten, deren Bedeutung für ihn sich meistens aus seinem fetischistischen oder animistischen Aberglauben erklärt, wie die Betrachtung seiner religiösen Vorstellungen im dritten Buche bestätigen wird. Als Beleg möge das bei KLEMM, Kulturgeschichte II. 328 nach STELLER mitgeteilte Sündenregister der Kamtschadalen dienen:

1. Eine Sünde ist, sich in heißen Quellen zu baden oder nahe hinzu zugehen, weil die Geister Kamuli daselbst kochen.

2. Eine Sünde ist, den Schnee mit Messern außerhalb der Wohnung von den Schuhen abzuschaben, davon entstehen Sturmwinde.

3. Sünde ist, mit nackenden Füßen im Winter aus der Wohnung zu gehen, weil Sturmwinde entstehen.

4. Sünde ist, eine Kohle mit dem Messer anzuspießen, um Tabak anzuzünden, man muß sie mit bloßen Händen anfassen.

5. Wenn der Mann auf die Jagd geht, so darf das Weib die Wohnung nicht aufräumen oder nähen, denn dadurch verdirbt sie die Spur.

6. Eine Sünde ist, den ersten Fuchs in die Jurte zu tragen.

7. Von dem ersten Seebiber muß man den Kopf abschneiden, sonst bekommt man keinen anderen.

8. Wenn ein frisches Zobelfell in die Wohnung gebracht wird, so ist es eine große Sünde, zu singen.

9. Wenn jemand einen Otter erlegt, so essen sie das Fleisch, unerachtet es eine Sünde ist. Es darf aber der Otter nicht nach Hause getragen oder auf den Schlitten gelegt werden, sondern er muß geschleift werden. Kommt jemand in die Wohnung und erzählt, daß er einen Otter erschlagen, so laufen alle mit großem Schrecken heraus und nehmen alles mit sich, nicht anders als ob es brennte, und fürchten ein großes Unglück. Das Fell vom Otter müssen sie im Walde abstreifen und trocknen. Bringt man es nach Hause, so muß es mit Speichel und Fischrogen bestrichen und ehrlich gemacht werden, doch aber darf es niemals bloß hängen, sondern muß allzeit in einem Sack stecken.

10. Wenn im Winter die Schuhe naß werden, darf man sie nicht an einen Pfahl stecken und trocknen, solange als die Bachstelzen nicht angeflogen kommen. Nach diesem ist es keine Sünde.

11. Wenn jemand in eines Bären Fußstapfen tritt, so ist es eine sehr große Sünde, und es schälet sich bei ihm die Haut vom Fuße ab.

12. Wer den concubitus verrichtet, dergestalt, daß er oben aufliegt, begeht eine große Sünde. Ein rechtgläubiger Itälmene (Kamtschadale) muß es von der Seite verrichten, aus Ursache, weil es die Fische auch also machen, von denen sie ihre meiste Nahrung haben.

Von angeborenen Ideen sittlicher Art, oder von einem allen Menschen in gleicher Weise, sei es von Gott oder der Natur, eingepflanzten Gewissen kann keine Rede sein. Dove versichert von den Tasmaniern, daß sie gänzlich ohne irgend welche moralische Gesichtspunkte und ohne moralisches Gefühl wären. Von den Australiern sagt Governor Eyre: „Da sie an und

für sich keinen moralischen Sinn haben für das, was recht und billig ist, so ist z. B. hinsichtlich der Beurteilung des Eigentums ihr einziger Gesichtspunkt, ob sie numerisch oder physisch stark genug sind, der Rache derer zu trotzen, die sie herausgefordert und beleidigt haben.“ Nach Burton existiert „Gewissen“ in Ostafrika nicht, und bedeutet „Reue“ den Schmerz darüber, daß man die Gelegenheit zu einem Todesverbrechen vorübergehen ließ. Auch nach Burchell sind die Yoruba-Neger an der Westküste Afrikas habsüchtig und grausam und ermangeln gänzlich dessen, was der gebildete Mensch „Gewissen“ nennt (vgl. Lubbock, Origin, 301—303).

Der ethische Unterschied von Gut und Böse hat deshalb für den Wilden keinen Sinn und wird von ihm nicht verstanden. Buschmänner wußten einem Europäer auf seine Frage, was sie für gut und böse hielten, gar keine Antwort zu geben. Einen Brudermord erzählten sie als etwas ganz harmloses (Burchell, Reisen in Afrika, I. 338 f.). Ein anderer derartiger Naturmensch, über den Unterschied von Gut und Böse befragt, wußte anfangs nichts zu antworten; nach einigem Besinnen aber sagte er, gut sei, wenn man anderen ihre Weiber nehme, böse aber, wenn sie einem selbst genommen würden (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I. 346, 353). Von den Bogos, einer nach Müller, Ethnographie, S. 447, zur kaukasischen Rasse gehörenden Völkerschaft in Nord-Abyssinien, sagt Werner Munzinger (Über die Sitten und das Recht der Bogos), daß die Begriffe von Gut und Böse bei ihnen ganz ineinander verschwimmen und nichts anderes als Nützlich und Unnütz bedeuten. Tugendhaft ist bei ihnen der Unerschrockene, der Bluträcher, der Schweigsame, der seinen Haß bis zu einem günstigen Augenblicke in sich verschließt, der Höfliche, der Stolze, der Träge, der niedere Arbeit verschmäht, der Großmütige, Gastfreundliche, Prunkliebende, Kluge. Raub bringt Ehre, Diebstahl ist verachtet. Ein Missionar suchte Polynesiern klar zu machen, daß es böse und schlecht sei, seine Mitmenschen zu verzehren. Sie antworteten stets mit höchster Naivetät: Aber wir versichern Dich, daß es sehr gut ist (Lubbock, Origin, 303). Die Tonganer oder Freundschaftsinsulaner haben in vieler Hinsicht große Fortschritte gemacht, aber Mariner versichert (bei Lubbock, a. a. O.), daß man nach einer genauen Prüfung ihrer Sprache keinen Ausdruck für irgend eine der höheren

menschlichen Eigenschaften entdeckt: so weder für Tugend, Gerechtigkeit, Menschlichkeit noch für das Gegenteil als Laster, Ungerechtigkeit, Grausamkeit. Derartige ethische Abstrakta fehlen in vielen Sprachen der Naturvölker, wie schon oben (S. 76) gezeigt, weil die ihnen entsprechenden moralischen Eigenschaften noch nicht entwickelt sind.

II. Die Faulheit und ihre Folgen.

Wie sehr dem Naturmenschen fauler Müßiggang als Ideal, dagegen mühsame Arbeit als verabscheuungswürdig erscheint, beweisen die folgenden Schilderungen. „Ein indianischer Häuptling sagte zu einem Weißen: Ach, mein Bruder, Du wirst nie das Glück kennen lernen, nichts zu denken und nichts zu thun; dies ist nächst dem Schlafe das Allerentzückendste. So waren wir vor der Geburt, so werden wir nach dem Tode sein;“ und mit einem verächtlichen Hinblick auf die rastlose Thätigkeit der Weißen fuhr er fort: „Wir dagegen leben nur der Gegenwart; die Vergangenheit ist nichts wie Rauch, den der Wind vertreibt; die Zukunft aber, wo ist die? Da sie noch nicht gekommen ist, werden wir sie vielleicht nie sehen. Laßt uns also den heutigen Tag genießen, morgen wird er schon weit von uns sein.“ (Crevecoeur, Voyage dans la haute Pensylvanie, I. 362. Vgl. dazu Waitz, Anthropologie, I. 349). Nach Forster lassen sich die Vornehmen auf den Südseeinseln sogar die Bissen einzeln in den Mund stecken. Als auf Tahiti die Missionäre versuchten, das Tuchweben einzuführen, verließen nach wenig Tagen alle zum Lernen desselben herbeigekommenen Mädchen die Arbeit und sagten: „Warum sollen wir arbeiten? Haben wir nicht so viel Brotfrüchte und Kokosnüsse, als wir essen können? Ihr, die ihr Schiffe und schöne Kleider braucht, müßt wohl arbeiten, aber wir sind zufrieden mit dem, was wir besitzen.“ (Beechey, Reise nach dem stillen Ozean, I. 337).

Mit der Faulheit des Wilden hängt seine Unsauberkeit und der Schmutz an seinem Körper wie an seinem Hausrat zusammen. Man redet von „stinkender Faulheit“; das ist keineswegs bildlich, sondern ganz wörtlich zu nehmen; denn der wirklich Faule vernachlässigt auch die Reinigung seines Körpers wie seiner Kleider und sonstigen Geräte; so stinkt die Faulheit in der That vor

Schmutz. Kolben sagt von den Hottentotten, über die er sonst günstige Ansichten hegt, daß sie seiner Meinung nach das unflätigste Volk der Welt seien. Ihre Leiber waren mit Schmeer bedeckt, ihre Kleider wurden nie gewaschen, und ihr Haar wurde täglich mit einer solchen Menge Ruß und Fett beladen, und es sammelte sich so viel Staub und anderer Schmutz darin an, den sie ruhig sich darin verhärten und zusammenballen ließen, daß es wie eine Kruste oder Kappe von schwarzem Mörtel aussah (bei Lubbock, Prehistoric times, S. 430). Daß die Andamaner sich mit Schlamm bedecken (Ebenda, S. 437) dient vielleicht zum Schutze gegen Insektenstiche; und daß die Kleider der Eskimos gewöhnlich voll Schmutz und Fett sind und von Läusen schwärmen, und ihre Träger selbst nie ans Waschen denken (Ebenda, S. 508), findet seine Entschuldiguug wohl in polaren Verhältnissen. Der eisige Frost versagt ihnen beinahe das notwendigste Wasser zum Trinken, geschweige daß sie es in größerer Fülle zum Waschen verwenden könnten. Auch gewährt ihnen eine Kruste von Schmutz wohl auch größeren Schutz gegen die Kälte. Freilich sind auch Völker der heißen Länder, denen ein Überfluß von Wasser zu Gebote steht, wie die Paraguay-Indianer, äußerst schmutzig. Die Kunst des Waschens ist bei ihnen noch nicht bekannt; „bei sehr heißem Wetter baden sie, aber nur wegen der Kühlung (Ebenda, S. 530). Von den Nutka-Sund-Indianern sagt Cook: „Mit der Unsauberkeit und dem Gestank ihrer Häuser stimmt die Unordnung in denselben überein. Sie trocknen ihre Fische im Hause, sie weiden sie darin aus; bei der Mahlzeit werfen sie Knochen und andere Reste einfach darin auf den Boden; dazu kommen Haufen anderen Schmutzes, und das alles wird nicht eher entfernt, als bis es mühsam wird, darüber wegzusteigen. Mit einem Worte, ihre Häuser sind so kotig wie Schweineställe; alles drin und drum stinkt nach Fisch, Thran und Rauch.“

Eine weitere Folge ihrer Faulheit ist ihr Mangel an Ausdauer, ihre Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit. „Wir fanden durch die Erfahrung,“ sagt Richardson von den Hundsrippenindianern (a. a. O. S. 570), „daß wir uns nicht auf sie verlassen konnten, wenn wir ihnen Briefe zur Besorgung übergeben hatten, so hoch auch der Lohn war, der sie bei der Erreichung ihres Zieles erwartete. Eine kleine Schwierigkeit, die Aussicht auf einen Wildpretschmaus oder der plötzliche Einfall, einen

Freund zu besuchen, waren genügend, um sie für unbestimmt lange Zeit von ihrem Ziel abzulenken.“ In seiner Faulheit lebt der Wilde sorglos und leichtsinnig in den Tag hinein; er sammelt keine Vorräte für die Zeiten des Mangels und thut nichts, seine elenden materiellen Zustände zu verbessern. Nach Waitz (Anthropologie, I. 351) ist es charakteristisch, daß die Karaiben ihre Hängematte am Morgen leichter und billiger als am Abend verkaufen, und daß man, um ihre Zustimmung zu einem Kaufe zu erlangen, das Geld in einer langen Reihe vor ihnen ausbreiten und das Gekaufte, sobald sie einverstanden sind, so schnell wie möglich aus ihrem Gesichtskreis entfernen muß. Nur da, wo es sich um Putz oder Jagd oder Rache handelt, entwickelt der Naturmensch eine unerwartete und unermüdliche Ausdauer. Fünf bis sechs Stunden können die Peru-Indianer sich unausgesetzt mit der Bemalung ihres Körpers beschäftigen, und wie schwer auch die Buschmänner sich aus ihrer Unthätigkeit aufraffen, nichts bringt sie von der Spur eines einmal verfolgten Wildes ab, und keine Schwierigkeit schreckt sie von einem einmal beschlossenen Unternehmen zurück (Waitz, a. a. O.).

III. Die Völlerei.

Völlerei und Geschlechtslust bilden die höchste Glückseligkeit fast aller Naturvölker. Bei den Jakuten verzehren bei passenden Gelegenheiten drei Menschen ein Renntier auf eine Mahlzeit, den Kot in den Gedärmen dazu; einer aß einmal achtundzwanzig Pfund Mehlbrei mit drei Pfund Butter. Die getauften Kamtschadalen pflegten in der Erinnerung an ihre heidnische Vergangenheit zu sagen: „Was haben wir jetzt für lustige Tage? Vormals spieen wir täglich drei- bis viermal über die ganze Wohnung hinweg; jetzt kommen wir selten und kaum einmal dazu. Vormals gingen wir bis an die Knöchel im Gespeie; jetzt macht man sich die Fußsohle nicht naß.“ (Vgl. des Verfassers Werk „Der Fetischismus“ S. 49; weitere Belege s. bei Waitz, Anthropologie, I. 130f.). Von den Trinkgelagen der Indianer in Britisch-Guyana erzählt K. F. Appun (im Ausland, 1873, Nr. 39, S. 931): „Der von den Indianern in den großen, aus hohlen Baumstämmen bestehenden Trögen gefertigte Paiwari (ein Getränk, bereitet aus dem Cassade-

brot, welches die Weiber zerkaut haben) findet seine schnelle Verwendung an ihren Trinkfesten, die fast allwöchentlich in jeder Niederlassung stattfinden; außerdem aber feiern sie jeden Monat, zur Zeit des Vollmondes, ein großes Trinkfest, welches abwechselnd bald in der einen, bald in der anderen der einander nahe gelegenen Niederlassungen gegeben wird. Die Pointe bei diesen Festen ist, nächst dem viehischen Berauschen der Beteiligten, ein unausgesetztes Tanzen, verbunden mit einem entsetzlichen Lärm, und diese Feste erreichen nicht eher ihr Ende, als bis sämtliche in der Festhütte befindlichen Paiwaritröge, deren mitunter drei in einer Hütte stehen, völlig geleert sind." Die Patagonier scheiden aus dem Leben, „um sich ewiger Trunkenheit in den Höhlen ihrer vergöttlichten Vorfahren zu erfreuen" (Tylor, Anfänge der Kultur, II. 66). In der unter den Eingeborenen Amerikas allgemein verbreiteten Trunksucht sieht Waitz (Anthropologie, I. 377) mit Recht nur „ein einzelnes Beispiel der Unwiderstehlichkeit, welche die sinnlichen Begierden des Menschen im Naturzustande besitzen, und namentlich da immer besitzen müssen, wo allgemeine Sorglosigkeit um die Zukunft und gänzliche Bewußtlosigkeit über das Unmoralische und Entwürdigende des Lasters noch begünstigend hinzutreten." Natürlich müssen die Häuptlinge auch im Fressen und Saufen mehr leisten als die gewöhnlichen Stammesgenossen, und von den Göttern setzt man selbstverständlich voraus, daß sie auch in dieser Hinsicht selbst die größte menschliche Befähigung noch bei weitem übertreffen. In einem Liede auf einen Mongolenhäuptling wird als ein besonderes Lob angeführt: „Täglich aß er ein Schaf und trank einen Schlauch Milchbranntwein, ohne trunken zu werden." In einem Bericht über die Fidschi-Insulaner heißt es (Globus, Bd. XXI, Nr. 11, S. 163): „Jeder Gott hat, wie das Volk meint, mehr Appetit als ein Mensch. Man muß ihm deshalb so viel als möglich vorsetzen. Der Obergott Ndengëi gilt für einen ganz unverschämten Fresser und ist unersättlich. Er fraß bei einem einzigen Schmause 200 Schweine und 100 Schildkröten, und obendrein konnte man nicht genug Menschenfleisch herbeischaffen, so gierig ist er.

In seiner Freßgier ist der Wilde im allgemeinen pantophag und besitzt keine angeborene Scheu gegen irgend einen zum Verzehren brauchbaren Stoff. Die Nahrung der Australier besteht (nach Lubbock, Prehistoric times, S. 439) aus verschiedenen

Wurzeln, Früchten, Schwämmen, Schaltieren, Fröschen, Schlangen, Honig, Regenwürmern, Eidechsen, Motten, Vögeln, Vogeleiern, Fischen, Schildkröten, Hunden, Känguruhs. Nach SCHWEINFURTH verschmähen die Bongoneger Ratten, Schlangen, Aasgeier, Hyänen, fette Erdskorpione, geflügelte Termiten und Raupen nicht. Ähnliches erzählt APPUN von den Indianern Britisch-Guyanas (vgl. darüber PESCHEL, Völkerkunde, 1. Aufl., S. 163f.). So ist es denn nicht zu verwundern, daß der Wilde auch vor dem Menschenfleisch nicht zurückschaudert, vielmehr ist es eine Thatsache, daß die Menschenfresserei nicht bloß bei Wilden, sondern überhaupt bei allen Völkern der Erde in Urzeiten verbreitet gewesen ist. E'HONGUI, ein Neuseeländer, verteidigte den Kannibalismus durch die Analogie in der Natur. Er war über den Abscheu erstaunt, den D'URVILLE dagegen zeigte. „Große Fische, sagte er, fressen kleine Fische, Insekten verschlingen Insekten; große Vögel nähren sich von kleinen Vögeln; es stimmt also mit den Anordnungen der ganzen Natur überein, daß Menschen ihre Feinde aufessen.“ RIBOT (Die Erblichkeit, Leipzig 1876, S. 52, Anm. 4) sagt: „Man weiß, daß der Hang zur Menschenfresserei im höchsten Grade hartnäckig ist. Ein sehr intelligenter und durch langen Aufenthalt in England halbcivilisierter Neuseeländer seufzte bei aller Anerkennung, daß es eine Sünde sei, seinesgleichen zu verzehren, mit Ungeduld nach der Zeit, wo er sich diesen Genuß verschaffen könnte.“ Das Grausen vor irgend einer Speise ist also anerzogen, nicht angeboren, wenn wir von Fällen eigentümlicher, in individueller Verfassung des Nervensystems begründeter Idiosynkrasieen absehen.

Viele Schilderungen stimmen darin überein, daß der Wilde seine Freßgier in für uns ekelerregender, schmutziger und höchst unappetitlicher Weise zu stillen pflegt (vgl. dazu WAITZ, Anthropologie, I. 381). Von den Australiern heißt es bei LUBBOCK, Prehistoric times, S. 439: „Känguruhs bilden nur ausnahmsweise ein üppiges Mahl. Walfische können sie nicht selbst töten, aber wenn ein Walfisch an der Küste strandet, so ist er ihnen wie ein von Gott gesandter Fund. Sogleich werden Feuer angezündet, um dies freudige Ereignis ringsum zu verkünden. Dann reiben sie sich über und über ein mit Walfischspeck, und salben ihre Lieblingsweiber in derselben Weise. Dann graben sie sich durch den Speck zu dem Fleische hin, welches sie manchmal roh essen, manchmal erst an spitzen Stöcken braten. Wenn andere Eingeborene

ankommen, so fressen sie sich gänzlich in den Walfisch hinein, und man kann sie in und an dem stinkende Aase umherklettern und sich Leckerbissen suchen sehen. Tagelang bleiben sie dabei, von Kopf bis zu Fuß mit stinkendem Thran bedeckt, bis an den Hals vollgepfropft mit faulem Fleisch, von Unverdaulichkeit in die schlechteste Stimmung gebracht und deshalb in beständige Prügeleien sich verwickelnd, dabei an Hautausschlägen leidend infolge der Unmäßigkeit — ein ekelhaftes Schauspiel. Es giebt, fügt Kapt. Grey hinzu, keinen schrecklicheren Anblick in der Welt, als ein junges, zierlich gebautes eingeborenes Mädchen so aus dem faulenden Walfisch herausschreiten zu sehen.“ Ähnliches wird von den Feuerländern berichtet (Ebenda, 537, 541).

Ebenda (S. 469ff.) wird von den Eskimos gesagt: „Ihre Nahrung wird, wenn überhaupt gekocht, entweder gebraten oder gesotten. Ihre Gefäße sind von Stein oder Holz und können deshalb nicht aufs Feuer gesetzt werden. Sie werfen deshalb so lange heiße Steine hinein, bis die Speise gar ist. Natürlich ist die Folge davon ein Gericht von Ruß, Schmutz und Asche, welches nach unseren Begriffen unerträglich sein würde. Aber wenn der Gestank ihrer Hütten ihnen nicht den Appetit vertreibt, so kann es wahrscheinlich auch nichts anderes mehr. Niemals waschen sie ihre Töpfe oder Kessel; die Hunde ersparen ihnen diese Mühe. Diejenigen, denen ein dunkles Bewußtsein von Reinlichkeit aufzudämmern beginnt, machen die Sache gewöhnlich noch schlimmer, denn wenn sie einen Gast „höflich“ zu behandeln wünschen, so lecken sie das Stück Fleisch, welches er essen soll, mit ihrer Zunge erst rein von Blut und Schaum, den es im Kessel angezogen hat, und würde es jemand nicht annehmen, so würde er als ein unmanierlicher Mensch betrachtet werden, der ihre Höflichkeit verachtete.“ — „Bei Kooilitkuk lernte ich eine andere Liebhaberei eines Eskimo kennen. Derselbe hatte nämlich so lange gegessen, bis er in einen berauschten Zustand geraten war und alle Augenblick mit einem brennend roten Gesicht und geöffnetem Munde in Schlaf fiel. Neben ihm saß Arnaloa (sein Weib), welche ihren Kochtopf besorgte und von Zeit zu Zeit ihren Gatten weckte, um ihm mit ihrem Zeigefinger ein möglichst großes Stück halbgaren Fleisches in den Mund zu stopfen, wobei sie den Bissen dicht an der Lippe abschnitt. Kooilitkuk zerkaute langsam das Fleisch, und sobald sich wieder etwas Platz bemerkbar machte, ließ er sich ein neues Stück

rohen Walfischspeckes hineinschieben. Bei dieser Prozedur rührte der glückliche Mann kein Glied mit Ausnahme seiner Kinnladen. Er öffnete nicht einmal die Augen, sondern verriet nur, sobald der Ton einen Raum zum Hindurchdringen fand, sein außerordentliches Wohlbehagen durch ein gelegentliches Grunzen. Die von der wohlschmeckenden Speise herabgefallenen Tropfen bedeckten ihm Hals und Gesicht in solcher Fülle, daß ich, auch ohne nur einen Augenblick zu schwanken, die Überzeugung gewann, daß ein Mann, der sich so übergessen hat, noch mehr einem Tiere gleicht, als einer, der sich dem Trunke ergeben hat (Ebenda S. 497).

IV. Der Geschlechtstrieb und seine Ausschreitungen.

Es sind verschiedene Beweggründe, die entweder zusammen oder einzeln den Kulturmenschen im allgemeinen vor Ausschweifungen des Geschlechtstriebes bewahren. Ablenkend und mäßigend wirken die Notwendigkeit der Arbeit, die verstandesmäßige Überlegung der gefährlichen Folgen, erworbene sittliche Grundsätze und religiöse Vorstellungen, die anerzogene Schamhaftigkeit, die zumal beim Weibe zur ernstesten Pflicht erhobene Keuschheit und endlich die zarte Liebe zum Weibe, welche in diesem nicht bloß ein fleischliches Werkzeug zur Befriedigung der Sinnlichkeit, sondern die ebenbürtige, Schonung und Achtung verdienende geistig-sittliche Genossin des ebenso gearteten Mannes erblickt. Daß die ersten vier dieser Beweggründe dem Naturmenschen fremd sind, versteht sich nach der bisher gegebenen Schilderung seiner Eigenschaften von selbst — aber auch die übrigen drei, Schamhaftigkeit, Keuschheit und zarte Liebe gehen ihm völlig ab, und so fehlt ihm denn überhaupt jedes das Übermaß seiner geschlechtlichen Begierden aufhebende Gegengewicht und damit jede Selbstbeherrschung und Einschränkung seiner Lüste, in deren schamlosester Befriedigung er vielmehr seine höchste Glückseligkeit und seinen Ehrgeiz findet.

Ein Schamgefühl in unserem Sinne kennt der Wilde nicht. Ohne Scheu gehen viele wilde Stämme ganz nackt. Livingstone wurde in feierlichem Pompe von der Königin der Balonda-Neger empfangen, wobei die Majestät ohne die geringste Spur von Kleidung erschien.

Orinoco-Indianer schämten sich nicht ihrer Blöße, sondern der Kleider und ihres Unbemaltseins. Wo der Wilde Kleider anlegt, geschieht es nicht aus Scham, sondern entweder der Kälte wegen wie bei Polarvölkern und den Neuseeländern, die sich deshalb auch anstandslos ihrer Kleider bei Wärme oder im Hause entledigen, oder aus Eitelkeit, durch die manche Wilde dazu bewogen werden, sich in lächerlichster Weise mit alten, abgetragenen europäischen Kleidungsstücken herauszuputzen, oder aus Zwang von seiten der Weißen. Weil die Weiber der Naturvölker nicht aus Scham Kleider anlegen, haben sie auch nicht die geringste Scheu vor Entblößung und baden daher z. B. ohne jedes Bedenken vor aller Augen oder in Gesellschaft von Männern. Wo ein Schamgefühl sich zeigt, regt es sich nur den Fremden, d. h. bekleideten Europäern gegenüber, vor denen z. B. brasilianische Indianerinnen einen Gürtel umbanden, Timoresinnen den Busen bedeckten. Wo endlich unter Wilden selbst eine Art Schamgefühl hervortritt, erstreckt es sich nur auf gewisse Körperteile in gewisser Weise. Bei manchen Stämmen tragen die Mädchen eine Schürze, die Frauen gehen ganz nackt, bei anderen ist es gerade umgekehrt. Auf der Philippineninsel Samor und auf den Schifferinseln mußte man wenigstens den Nabel verhüllen Auf den Marquesasinseln, auf Neuseeland und bei den sonst ausschweifenden Patagoniern schämte man sich nicht seiner Nacktheit, doch mußten die Männer die Vorhaut mit einem Faden zugebunden haben. Die Araberinnen und die Fellahweiber zeigen ohne Scheu all ihre Glieder, wenn nur das Antlitz verschleiert ist, und die Tubori-Weiber in Nordafrika fühlen sich in vollstem Staat, wenn sie nur hinten einen Zweig an einem schmalen Riemen hängen haben. Weil der Wilde keine Schamhaftigkeit besitzt, findet er auch nichts darin, alle natürlichen Verrichtungen selbst das Zeugen (so bei den Semangs im malayischen Archipel nach John Bradley, Travel and sport in Burmah, Siam and the Malay Peninsula, p. 295) und Gebären (so bei den Munda-Kolhs nach Jellinghaus in der Zeitschrift für Ethnologie), vor aller Augen zu vollziehen. Nicht die Nacktheit an sich bildet bei ihm wegen des gewohnten Anblicks die Anreizung zur Wollust, sondern die Abwesenheit jeder Spur von Scham ist es, die ihn jede aufsteigende Begierde ohne weiteres reflexartig in wüstester Weise befriedigen läßt. Mit Recht skizziert Sutherland (The Origin

and growth of moral instinct, London 1898, Bd. I, S. 207) die allmähliche Entwickelung des Schamgefühls folgendermaßen: „Trotz einiger Ausnahmen kann man sagen, daß Schamhaftigkeit dem Wilden unbekannt ist; leise rührt sie sich auf der Stufe der Barbarenstämme; in erträglicher Weise, obgleich mit vielen grillenhaften Auswüchsen versehen, befestigt sie sich im civilisierten Leben, aber erst im wirklichen Kulturzustande wird sie als gesetzlicher und als gesellschaftlicher Zwang anerkannt. Gleichwohl lassen unsere Ballsäle und Theater vermuten, daß wir das höchste Ziel auch noch nicht erreicht haben, und wahrscheinlich ist es überhaupt nicht erreichbar.“ (Vgl. viele einzelne Belege zu den obigen allgemeinen Sätzen bei Waitz, Anthropologie, I. 358 f., Peschel, Völkerkunde, 1. Aufl., S. 176 ff., Lubbock, Prehistoric times, S. 542 f., Sutherland, a. a. O., S. 206 f.)

„In dem Leben der niedrigsten Wilden findet sich nicht die entfernteste Spur der Idee der Keuschheit. Die Befriedigung eines Triebes ist einfach ein Naturvorgang, der an sich weder gut noch böse ist. Sobald die jungen Leute eines Stammes das Alter der Mannbarkeit erreichen, folgen sie ihren erwachenden Leidenschaften, soweit sie nur können. Kein Hindernis stellt sich ihnen entgegen, außer daß etwa die älteren und stärkeren Männer ihnen in den Weg treten und die Mädchen selbstverständlich für sich in Anspruch nehmen. Aber bei den niedrigsten Wilden ist sogar diese Art Einschränkung verhältnismäßig wirkungslos. Die Jugend fröhnt einem schrankenlosen Geschlechtsgenuß, der in seiner Zügellosigkeit und beständigen Befriedigung bald seine erste Anziehungskraft verliert und zu einer bloßen Gewohnheit herabsinkt“ (Sutherland, o. c. I. 174, wo sich auch massenhafte Belege für den Mangel an Keuschheit bei den Naturvölkern finden). Was Lichtenstein von den Buschmännern erzählt, sie besäßen nicht die leiseste Idee einer Unterscheidung von Frau und Jungfrau, gilt so ziemlich von allen Naturvölkern auf niedrigster Stufe: sie legen nicht das geringste Gewicht auf geschlechtliche Keuschheit weder des Weibes noch des Mannes. Erst allmählich macht sich die Forderung einer aber auch nur relativen Keuschheit und zwar nur des Weibes geltend. Da nämlich, wo aus dem ursprünglichen agamischen Zustande (s. weiter unten) sich endlich die primitive Ehe derart hervorhebt, daß ein oder mehrere Weiber als ausschließliches Eigentum eines Mannes be-

trachtet werden, wird nunmehr von dem ehelich gebundenen Weibe Enthaltsamkeit anderen Männern gegenüber verlangt. Daß es sich aber dabei noch nicht um Keuschheit in dem Sinn eines ethischen Wertes der persönlichen Reinheit handelt, beweisen die folgenden Umstände. Erstens können die Weiber, solange sie noch nicht eines Mannes Eigentum geworden sind, sich jeder geschlechtlichen Ausschweifung hingeben, ohne daß sie sich dadurch dem geringsten Tadel aussetzen (SUTHERLAND, o. c. I. 183); im Gegenteil, je mehr Anziehungskraft ein Weib auf die Männer ausübt, und je unersättlicher ihre Gier ist, um so mehr gereicht es ihr zum Ruhme, um so mehr wird sie gesucht. Zweitens wird sozusagen eine Art Übergang von geschlechtlicher Ausgelassenheit zu geschlechtlicher Gebundenheit dadurch gemacht, daß z. B. bei den Santals, einem der wilden Stämme Indiens, bei denen die Hochzeiten hauptsächlich im Januar stattfinden, sechs Tage lang alle Heiratskandidaten beiderlei Geschlechts in ungehinderter gegenseitiger Vermischung leben und dann erst paarweise als Mann und Frau sich verbinden (SUTHERLAND, o. c. I. 182), oder daß bei den meisten Stämmen an der Ostküste Afrikas, wo die Negerinnen sich der äußersten geschlechtlichen Freiheit vor ihrer Verheiratung erfreuen, die vier Begleiter des Bräutigams dasselbe Recht der jungen Frau gegenüber in der Brautnacht ausüben wie der junge Ehemann selbst (SUTHERLAND, o. c. I. 209). Drittens verfügt der Ehemann nach Belieben über seines Weibes Geschlechtlichkeit, indem er sie aus Höflichkeit dem Gastfreunde für die Nacht leiht oder sie gegen die eines anderen Weibes austauscht oder den Genuß seines Weibes oder seiner Töchter gegen Geld verkauft. Die Weiber haben dagegen nichts einzuwenden, da auch ihnen nicht das geringste persönliche Keuschheitsgefühl innewohnt.

Die Liebe in unserem Sinne einer zarten seelischen Neigung zum Weibe als einer geistigen Persönlichkeit ist dem Wilden noch völlig fremd. Die Lieder der Naturvölker (vgl. LUBBOCK, Origin, S. 59) sind neben der Jagd und dem Kriege auch dem Weibe gewidmet; trotzdem sind sie keine Liebeslieder. Dr. MITCHELL, der jahrelang der Minister für die Indianerangelegenheiten in den Vereinigten Staaten war, sagt z. B. (bei LUBBOCK, a. a. O.): „Weder unter den Osagen noch den Tschirokis (verhältnismäßig hoch entwickelten Indianerstämmen) konnten wir auch nur ein

einziges Gedicht oder Lied finden, das sich auf die zarte Leidenschaft der beiden Geschlechter gegeneinander begründet hätte. Obgleich oftmals aufgefordert, trugen sie doch niemals Liebeslieder vor.“ Ich füge den bei LUBBOCK, o. c. S. 331 zusammengestellten Belegen noch das folgende Zeugnis KARL FERDINAND APPUNS hinzu, der eine Reihe von Jahren unter den Indianern Südamerikas lebte: „Eines der schönsten Geschenke des Schöpfers ist dem Indianer nicht zu teil geworden, die leidenschaftliche Liebe zum Weibe; unbekannt mit der schönsten und zartesten der Neigungen, wie sie sind, bleiben alle ihre Empfindungen kalt und matt, und nur die physische Liebe ist ihnen bekannt. Während meines langjährigen Aufenthaltes unter den Indianern sind mir nur äußerst wenig Fälle vorgekommen, in welchen Ehepaare sich mit allen jenen Liebkosungen überschütteten, deren ein Europäer fähig ist. Ich lebte unter mehreren ihrer Stämme viele Jahre und wurde von ihnen, der ich ihre Jagden, Fischfänge, Reisen, Feste, kurz alles mitmachte, gleich einem der Ihrigen betrachtet, so daß sie vor mir in keiner Weise sich genierten und sich mir stets in ihrem wahren Charakter zeigten. Ich kann daher aus voller Überzeugung behaupten, daß bei den Indianern der Mann dem Weibe und dieses ebenso dem Manne bei weitem nicht mit der leidenschaftlichen und zärtlichen Liebe zugethan ist, als dies bei Europäern und anderen Völkern der Fall ist. Vom Küssen ist nicht die Rede, und diese angenehme Beschäftigung ist ihnen völlig unbekannt. Meine Einführung derselben bei ihnen hat in der ersten Zeit manches Gelächter der Zuschauer veranlaßt und die dabei beteiligten Indianermädchen, die nicht wußten, was dies bedeuten sollte, ganz verwirrt gemacht. Jedoch fanden sie sich bald in das Unvermeidliche und hatten in späterer Zeit eine derartige Unterhaltung recht gern.“ (Zeitschrift Ausland, 1871, Nr. 6, S. 125.)

Das Küssen, dieser Ausdruck zärtlicher Gefühle, ist also keineswegs mit der ersten Liebeswerbung in die Welt getreten und kein unmittelbares Erzeugnis der Natur, vielmehr ebenfalls erst das Ergebnis der Verfeinerung der Empfindungen durch eine höhere Kulturentwickelung. Es fand sich weder bei den Bewohnern der Südseeinseln noch Amerikas noch Afrikas. An seine Stelle trat und tritt bei vielen Völkern ein Beriechen nach tierischer Art, der sog. Malayenkuß; man sagt nicht: „Küss' mich“, sondern

„Riech' mich", z. B. im Malayischen „Minta kassi tjum". Bei Völkern, deren Frauen das Pelele in der durchbohrten Unterlippe tragen, verbietet sich das Küssen von selbst, und es darf also nicht Wunder nehmen, daß manche Reisende durch ihre Versuche zu küssen nur das Entsetzen und die entschiedenste Abneigung von Negermädchen oder Lappländerinnen erregten. (Vgl. Lubbock, Origin, S. 29; Prehistoric times, S. 563; Peschel, Völkerkunde, S. 246.)

Fallen bei dem Naturmenschen alle die Hemmungen fort, welche im allgemeinen den gesitteten Kulturmenschen vor dem Übermaß geschlechtlicher Ausschreitungen bewahren, so läßt sich begreifen, daß der Wilde vor keiner ihm möglichen Ausschweifung zurückscheut, und ihm keines der auf diesem Felde ausführbaren Laster fremd ist. Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß nichts in der Welt ihn mehr interessiert und in Bewegung setzt, als alles mit dem Geschlechtlichen Zusammenhängende. Auf diesem Gebiete stark sein und sich stark beweisen, erscheint ihm als höchster Ruhm und bereitet ihm den köstlichsten Genuß. Selbst die Mutter schließt bei den Hottentotten den Gesang an ihren Säugling mit den Worten: „Du, der Du einen kräftigen Penis hast, Wie wirst Du kräftige und viele Kinder zeugen!" (Theophilus Hahn in der Zeitschrift Globus, XII, 278.) Hierbei pflegt die Mutter die im übrigen Liede besungenen Teile des Kindes (Arme, Beine u. s. w.) zu streicheln, die Geschlechtsteile jedoch betastet sie nur und küßt die eigenen Finger, welche diese Teile berührt haben. Die geschnitzten Figuren der Papuanen zeigen vor allen Dingen einen riesigen Penis (Fr. Müller, Allgemeine Ethnographie, S. 109), und wenn die Yumos am Colorado Figuren zum Spielen kneten, so bilden sie besonders die Geschlechtsteile nach (Bastian, Der Mensch in der Geschichte, III. 308). Auf den Südseeinseln und nicht minder bei den Schangallas Nubiens prahlt man mit der Größe und Festigkeit seines Gliedes; vielfach versucht man, dessen natürliches Maß künstlich zu steigern oder es wenigstens größer erscheinen zu lassen. So verlängerten nach Surville die Arsaciden der Iles des contrarietés die Rute durch ein zusammengerolltes und in die Vorhaut hineingestecktes aromatisches Blatt, und ein auf einen Mast gestiegener Häuptling rief dort seine Leute zusammen, indem er ihnen mit seinem auf- und abwärts bewegten Gliede Zeichen gab (Bastian, o. c. III. 308). Die Mönnitari-Indianer und ebenso die Wahiau am Njassa-See verlängerten die

Schamlippen ihrer Weiber durch Ziehen, die Popoes durch Gewichte (Bastian, o. c. III. 306).

Alles, was sich auf die geschlechtlichen Vorgänge, die Entwickelung zur Mannbarkeit, die monatliche Reinigung, die Verheiratung bezieht, wird bei den Wilden meistens öffentlich und schamlos mit unflätigen Ceremonien gefeiert. Wenn auf Bali im Beilager mit einer neuen Frau der erste Samenerguß des Fürsten stattgefunden hat, so wird dies durch die wachthabende Kammerfrau der Thorwache gemeldet und dann durch eine dreimalige Gewehrsalve von Dorf zu Dorf dem ganzen Lande verkündet (nach Junghuhn bei Bastian, o. c. III. 315). Bei den Hottentotten wird die erste Menstruation des Mädchens mit einem besonderen Feste gefeiert. Während das Mädchen bis dahin nackt einherging, wird ihr nun ein verzierter Pelz umgehängt und sie damit als heiratsfähig bezeichnet. „Nachdem sie drei Tage lang am Eingang der Hütte gleichsam zur Schau mit stolzem Antlitz und mit fischmaulartig vorgestrecktem Munde gesessen, wird am dritten Tage eine junge Kuh geschlachtet. Es kommt einer ihrer nächsten unverheirateten Anverwandten mit den Nachbarn daher, um seine Glückwünsche darzubringen. Indem er ihr das Magenfell der geschlachteten Kuh über den Kopf hängt, wünscht er ihr, so fruchtbar zu sein wie die junge Kuh und recht viele Kinder zu gebären. Darauf nahen ihre Freunde und Freundinnen zu ähnlichen Glückwünschen, und die Ceremonie findet in einem solennen Schmause, bei dem Honigbier in reichlicher Menge getrunken wird, ihren würdigen Abschluß. — Während der monatlichen Reinigung pflegen sich die Weiber in eine abgesonderte Hütte zurückzuziehen und bei einigen Stämmen obendrein ihr Gesicht mit einem brillenförmigen Zeichen zu bemalen ..... Die von älteren Schriftstellern berichtete unflätige Ceremonie, wonach Braut und Bräutigam von dem Zauberpriester dreimal angepißt wurden, ist neuerdings von mehreren europäischen Gelehrten bezweifelt worden, sie soll aber nach Theophil Hahn's Versicherung noch immer im Schwunge sein.“ (Müller, Ethnographie S. 88—89).

Die religiöse Verklärung und Verehrung des gesamten Geschlechtslebens (z. B. der Phallus- und Lingamdienst) ist nur ein weiterer Beweis für seine ungeheure Wichtigkeit im Leben des Naturmenschen; und der Zusammenhang der Wörter Zeuge mit Zeugen, testis mit testiculi und der Schwur der Patriarchen,

wobei die Hand an die Lenden d. h. an das Geschlechtsorgan gelegt ward, weist klar auf die Zeit zurück, in welcher die Bedeutung des Mannes nach der Kraft seines Gliedes gemessen wurde. Im Museum in Innsbruck habe ich gemalte Stammbäume aus eben vergangenen Jahrhunderten gesehen, auf welchen der Baum selbst unmittelbar aus dem Gliede des Ahnherrn hervorwuchs und als dessen Verlängerung erschien.

Für alle Arten Unzucht lassen sich bei den Naturvölkern die Beweise erbringen. Es fehlt weder an unzüchtigen Tänzen, noch an Donjuanismus, noch an unnatürlichem Weibsgenuß, noch an Päderastie zwischen Mann und Mann und lesbischer Liebe von Weib zu Weib, noch an sodomitischer Vergewaltigung von Tieren. „Bei einzelnen Stämme Australiens, so z. B. bei den Vatschandis, soll die Begattung während der warmen Jahreszeit mit einem Feste gefeiert werden, welches sie Kaaro nennen. Dieses beginnt mit dem ersten Neumond, nachdem die Yams reif geworden sind, und wird mit einem Freß- und Saufgelage von Seite der Männer eröffnet. Zu diesem Zweck reiben sich die Männer mit Asche und Wallabyfett reichlich ein und führen im Mondlicht einen höchst obscönen Tanz um eine Grube auf, welche mit Gebüsch umgeben ist. Grube und Gebüsch repräsentieren das weibliche Glied, dem sie auch ähnlich gemacht werden; die von den Männern geschwungenen Speere stellen die männlichen Glieder vor. Die Männer springen mit höchst wilden und leidenschaftlichen Gebärden, welche ihre erregte Wollust verraten, umher und stoßen unter Absingung eines Liedes ihre Speere in die Grube. Dieses Lied, angemessen dem obscönen Feste, lautet:

„Pullì nira, pullì nira,
Pullì nira, wataka!
(Non fossa, non fossa,
Non fossa, sed cunnus.)“

(Müller, Ethnographie, S. 181.) Dem tierischen Zustande nähert es sich ohne Frage an, daß die Begattung bei ihnen während der warmen Jahreszeit und wegen der nach einwärts gedrehten Füße und der Lage der Genitalien stets von hinten vollzogen wird (Ebenda, S. 180, Anm.). Bei den Unzuchtstänzen der Puri Südamerikas rotieren die Weiber das Becken und ahmen die Zeugungsbewegungen nach (Klemm, Kulturgeschichte, I. 259). Bei den Mönnitari endet der Tanz damit, daß je ein Mann mit

einem Weibe in den Wald geht (Ebenda II. 121), bei den Tungusen, daß alles ruft: Zieht die Hosen aus! (Ebenda, III. 64). Ähnliche Tänze mit demselben Abschluß werden von anderen australischen Stämmen (SUTHERLAND, o. c. I. 179), den Kaffern (Ebenda I. 207) und den Eskimos (KLEMM, Kulturgeschichte, II. 215) berichtet. (Vgl. auch Zeitschrift für Ethnologie, III. 375.)

Der Donjuanismus der Naturvölker zeigt sich in dem Bestehen der schon oben (S. 144) erwähnten Unzuchtsgesellschaften z. B. im Bunde der Arreoi (s. näheres bei KLEMM, Kulturgeschichte, IV. 307, BASTIAN o. c. III. 297). Die Stutzer der Missouri-Indianer trugen Bündel von ungeschälten Weidenruten je nach der Zahl der von ihnen verführten Weiber; die Dayaks von Borneo zeigten die Zahl derselben durch aufgesteckte Stangen an (BASTIAN, o. c. III. 312).

Über den unnatürlichen Weibsgenuß und zumal die scheußliche Sitte des Vernähens und späteren Aufschneidens des weiblichen Scheideneinganges, sowie über das barbarische Verfahren des jungen Ehemanns beim Eintritt in die Ehe vgl. den ausführlichen Aufsatz in der Zeitschrift für Ethnologie, III. 381ff. Hier nur folgende kurze Andeutung: „Muhammedanorum leges puellarum clitoridis modo circumcisionem imperant, at Sudahmi incolae non solum ea, sed etiam labiis minoribus (nymphis) abscissis pudendi majora inde a Veneris monte usque ad vaginam sanando ita copulant, ut fistula sola ad urinam fundendam pateat. Ante nuptias sponsus penis sui modulum ligno sculptum mittit, secundum quem in sponsae pudendis foramen fiat (BASTIAN, o. c. III. 306).

Manchmal (BASTIAN, o. c. III. 305), doch nicht immer sind Päderastie und sodomitische Verirrungen dadurch veranlaßt, daß, wie z. B. in Dahomey, der König des Landes alle Frauen mit Beschlag belegt und somit die Männer an der natürlichen Befriedigung des Geschlechtstriebes verhindert. Doch arteten diese Unnatürlichkeiten vielfach durch psychische Ansteckung und den epidemischen Hang zur Nachahmung zur weit verbreiteten Unsitte aus und erzeugten z. B. jene scheußlichen Entartungen, welche BALBOA auf dem Isthmus vorfand. „In Coro oder Venezuela gab es eine Klasse von Männern, welche der Päderastie ergeben waren, im Hause die Rolle der Weiber zu übernehmen hatten und diese Stellung auch durch die Kleidung kundgaben. Am stillen Meere in Garegua waren die Vornehmen mit diesem Laster behaftet;

in Verapaz war es anerkannte und religiös geheiligte Sitte, welcher der Gott Chin vorstand“ (nach TORQUEMADA bei BASTIAN, o. c. III. 312). „Bei den californischen Indianern fanden auch Heiraten von Männern mit Männern statt. Sie geschahen öffentlich, aber ohne die bei den Frauen gebräuchlichen Zeremonien. Die zur Weiberrolle bestimmten Männer wurden schon in der Jugend ausgesucht und in den Geschäften der Weiber, in ihrer Art, sich zu kleiden, zu gehen und zu tanzen unterrichtet, so daß sie fast ganz den Weibern glichen. Da sie stärker waren als diese, und deshalb zu den mühsamen Geschäften tauglicher, so wurden sie gewöhnlich von den Häuptlingen und Ältesten geheiratet“ (nach OSTWALD bei BASTIAN, o. c. III. 314). Solche Mannweiber werden auch bei den Mengwestämmen, den Crows und Mandanen (Wied) und im Westen (Castanada, Alarcon) erwähnt, wo sie sich bei den gebildeten Tahus mit Männern verheiraten (BASTIAN, o. c. III. 313). Bei den Mandanen hießen sie Mihdäcka, bei den Canadiern Cordaches (Ebenda 312), bei anderen Indianern Enareer (Ebenda 310), auf Madagascar Tsecats (Ebenda 311). Auch von den Aleuten und Kamtschadalen wird ähnliches berichtet (Ebenda, 314).

Nach LAS CASAS (bei BASTIAN, Ebenda 215) war es ein Gott (Chin), der die Sodomiterei in Yucatan einführte, indem er das erste Beispiel derselben, als religiöse Ceremonie, gab. Unter den Arten unnatürlicher Wollust bei den javanischen Adligen führt JUNGHUHN das Verliebtsein in Enten an. (Ebenda 315). Von Madagascar sagt FLACOURT (Ebenda 311): „Quelques fois les petits garçons commettent certaines dissolutions aves des veaux et cabris en présence de leurs parens sans avoir honte. Les esclaves, qui n'ont pas moyen de payer des filles, s'accouplent avec des vaches sans punition et sans etre repris.“

Auch die lesbische Liebe oder die Hetäristrie (Tribadentum) fehlt bei den Naturvölkern z. B. bei Negern (Ebenda, S. 310) nicht. GANDAVO erzählt von brasilianischen Weibern, die sich wie Männer gebärdeten und mit Indianerinnen als ihren Eheweibern lebten.

Die Götter der Naturvölker, wie z. B. der oben erwähnte Chin, nehmen selbstverständlich nicht bloß an der allgemeinen Unzucht teil, sondern übertreffen die Menschen darin in dem Grade, als sie in ihren Eigenschaften die Menschen überragen. Man lese in dieser Hinsicht die schaurigen Geschichten des

Kamtschadalengottes Kutka bei Klemm, Kulturgeschichte, S. 318, 322, 324. Es heißt dort u. a.: „Besonders beschrieben die Itälmenen Kutka als den größten Unfläter und Sodomiten, der alles zu stuprieren versuchte. Sie erzählen, daß er einstmals Seemuscheln stupriert, und weil sich diese zugeschlossen, dadurch um sein genitale gekommen sei, welches hernach Chachy (seine Frau) von ungefähr in einer gekochten Muschelschale gefunden und ihrem Manne wieder angeheilt habe. Chachy wurde einstmals dergestalt auf Kutka erbittert, weil er sie verschmähte und mit anderen Unzucht trieb, daß sie ihre muliebria in eine Ente verwandelte, auf den Balagan setzte und dem Kutka eine Lobrede halten ließ, worüber sich Kutka dergestalt erfreute, daß er die Ente küßte. Unter dem Küssen verwandelte sich dieselbe wieder in ihre natürliche Gestalt, und Kutka erkannte, was er geküßt hatte, machte dabei den Schluß, daß die Annehmlichkeit des veränderten Beischlafes nur allein in einer bezauberten Phantasie bestünde, und daß man die eigenen Sachen niemals so heftig liebe wie fremde und verbotene.“

Wir können dieses ekelerregende Thema nicht verlassen, ohne mit Nachdruck auf die verhängnisvollen Wirkungen der allgemeinen Unkeuschheit für die wilden Stämme hinzuweisen. Selbstverständlich bleiben die Folgen des Geschlechtsverkehrs bei dem Weibe nicht aus. Da man aber nur den Sinnesgenuß, nicht die Bürde der Elternschaft wünscht, so greift man zu den abscheulichsten Mitteln, um Schwangerschaften zu verhüten oder unwirksam zu machen, und das Anwenden von Tränken, welche die Empfängnis verhindern, das Abtreiben der Frucht, sei es durch Medizinen oder auf mechanische Weise, und endlich der Mord neugeborener Kinder gehören zu den allgemeinst verbreiteten und straflos ausgeübten Schandthaten der wilden Völker. Bekanntlich vermindert aber Unkeuschheit auch die Fruchtbarkeit bei Weib und Mann, und so ist denn ohne allen Zweifel, wie Sutherland (The origin and growth of the moral instinct, I. cap. VI) schlagend dargethan hat, diese Unkeuschheit der Hauptgrund, weshalb einerseits die wilden Stämme, solange sie mit Europäern noch nicht in Verkehr getreten waren, im allgemeinen die Kopfzahl ihrer Mitglieder höchstens auf demselben Stande erhalten, aber nicht in aufsteigendem Fortschritt vermehrt haben, andererseits, sobald sie mit rohen Europäern in Verbindung traten, denen gegenüber die

wilden Weiber zu bloßen Huren wurden, sie, wie die Australier, rasch auszusterben begannen. Für die Aufwärtsentwickelung und Blüte des einzelnen Menschen wie eines ganzen Volkes ist die Keuschheit, welche vorzugsweise durch die Ehe verbürgt wird, die erste und hauptsächlichste Bedingung. Im Kampfe ums Dasein hat von jeher der keuschere Stamm notwendig den unkeuschen besiegt, insofern er sich körperlich und geistig kräftiger erhält, und seine Kopfzahl sich stetig in aufsteigender Linie bewegt.

V. Die selbstsüchtigen Gemütsbewegungen

stehen bei dem Wilden jederzeit auf dem Sprunge, bei dem geringsten Anlasse mit um so elementarerer Gewalt hervorzubrechen, als der Naturmensch niemals, weder durch Erziehung noch durch gesellschaftlichen Zwang noch durch denkende Überlegung, sich selbst zu beherrschen gelernt hat. Wie er dem Kulturmenschen nicht erst die geschlechtlichen Verirrungen abzulauschen brauchte, sondern sie ganz spontan gefunden hat, so entspringen auch seiner Selbstsucht ganz originell die Seelenregungen, die auf höherer Kulturstufe als Untugenden, Laster und Sünde bezeichnet werden. Er selbst legt ihnen allerdings keine derartige ethische Bedeutung bei, sondern sieht in ihnen ohne Reue und Gewissensbisse etwas Natürliches und Selbstverständliches, etwas Notwendiges und Unabänderliches. Reflexartig lösen sich in ihm auf einen äußeren oder inneren Reiz hin Affekte und Leidenschaften aus, deren Antriebe er mechanisch und ohne Besinnung bis zum letzten unheilvollen Ende folgt. So liegt er völlig unfrei in den Ketten seiner Affekte und vermag sie nicht abzuschütteln. Die bösen Dämonen, die ihn beherrschen, heißen Eitelkeit, Neid, Habsucht, Ungastlichkeit, Dieberei, Lug und Trug, Falschheit, Räuberei, Mordlust, Zorn, Wut, Haß, Grausamkeit u. s. w., deren furchtbares Ergebnis der selten unterbrochene Krieg aller gegen alle ist. Findet denn die Liebe und ihre milden Sprößlinge hier gar keinen Platz? wird man mit Erstaunen fragen. Gewiß, aber einen sehr geringen, einen äußerst beschränkten, wie uns der folgende, der Entwickelung des ehelichen Verhältnisses zwischen Mann und Weib gewidmete Abschnitt lehren wird. Doch verhalten sich die ersten seltenen Spuren und Anfänge sympathischer Bethätigung nur wie kleine

und ganz vereinzelte Lichtpunkte in dem sonst schwarzen und düsteren Seelengemälde des ursprünglichen Menschen.

a) Die Eitelkeit.

Die Eitelkeit des Wilden ist nicht gering. Treibt sie auch manchmal lächerliche Auswüchse, so darf man doch nicht vergessen, daß sie andererseits auch eine Springfeder zur Entwickelung der Industrie, wie ein Sporn zu einer über die Stillung des bloß tierischen Bedürfnisses hinausgehenden Thätigkeit gewesen ist, und daß sie endlich auch einen ästhetischen Wert besitzt, indem sie ohne Frage der Entfaltung des Schönheitssinnes gedient hat. Putz geht der Kleidung voran, hat HERBERT SPENCER mit Recht gesagt. Der nackte Wilde schmückt unmittelbar seinen Körper; erst, wo Bekleidung zur Notwendigkeit wird, wie bei den Polarvölkern, verziert er mehr seine Kleider, als den eigenen Körper; sonst betrachtet er auch zufällig erlangte und selten getragene Kleidungsstücke selbst nur als Putz. Bei niedrigsten Rassen erscheinen die Weiber oftmals ganz ohne Schmuck, weil die Männer alle Putzsachen für sich selbst in Anspruch nehmen, sowie ja auch im Tierreich die Männchen die geputzteren sind. Der Wilde schmückt seinen Körper durch bloßes Anhängen von Gegenständen oder durch Bemalen oder durch Umformung einzelner Gliedmaßen; besondere Sorgfalt verwendet er vielfach auch auf eine kunstvolle Anordnung des Haupthaares.

Er behängt und beringt Leib, Hals, Arme, Finger, Beine, Zehen mit allem möglichlichen Krimskram wie aufgereihten Muschelschalen, Beeren, Bändern, Haarflechten, Federn, Glasperlen, Fischgräten, Knochen, Zähnen, Holzstücken, Leder, Elfenbein, Tierfellen, Ochsenschwänzen, menschlichen Unterkiefern, Ringen von Kupfer, Eisen, Messing u. s. w. und legt hohen Wert darauf. Er trägt je nachdem Hals-, Ober- und Unterarm-, Ober- und Unterschenkel-, Finger-, Ohr- ja Leib-, und Zehenringe. Das Weib eines Betschuanenhäuptlings trug 72 Messingringe.

Er bemalt und tattuiert seinen Körper hauptsächlich mit den von der Natur selbst gegebenen Farben Schwarz, Weiß, Rot und Gelb, seltener mit dem erst von Europäern erstandenen Blau. Die Farben werden entweder einfach aufgetragen und lassen sich dann leicht wieder wegwischen, oder die Muster werden in vielfach schmerzvoller Weise in das Fleisch eingeschnitten und mit

einer dann unvertilgbar festwachsendeu Farbe eingerieben. Die Muster bestehen aus einfachen unregelmäßigen Linien oder regelmäßigen Figuren (Kreisen, Vierecken u. a.) oder ahmen die Gestalten von Blättern, Pflanzen und Tieren u. s. w. nach. Die Bemalung gewährt oftmals ein sehr schönes Aussehen, ja macht von ferne sogar den Eindruck von Bekleidung. Dem Bemalen werden manchmal fünf bis sechs Stunden gewidmet (Waitz, Anthropologie, I. 351).

Er nimmt Umformungen am Körper vor und scheut selbst vor Verstümmelungen, die er schön findet, nicht zurück. Eingeschnittene Narben dienen teils zum Schmuck, teils als Stammesabzeichen. Die Bornuesen in Centralafrika z. B. haben zwanzig Schnitte auf jeder Seite des Gesichts, von den Mundwinkeln aus nach dem Unterkiefer und den Backenknochen hingezogen, einen Schnitt mitten auf der Stirn, sechs auf jedem Arm, sechs an jedem Bein, vier auf jeder Brust, neun auf jeder Seite über den Hüften, macht einundneunzig im ganzen. Viele Amerikaner pressen die Köpfe ihrer Kinder zwischen Brettern, so daß sie eine bestimmte Schädelform (Flachschädel) annehmen. Von den Eskimomüttern werden Lederkappen bei ihren Neugeborenen angewendet, um dem Kopfe der Kinder eine pyramidale Gestalt zu verleihen. Die Australier von Botany Bay stecken einen fingerdicken und 5 bis 6 Zoll langen Knochen durch die Nasenscheidewand, was recht angenehm bei Schnupfen sein muß; andere Wilde tragen ein Stück Holz oder das Pelele, einen großen metallenen oder Bambus-Ring in der Unterlippe. Das Loch dazu wird in der Kindheit gestochen und allmählich erweitert. Livingstone fragte einen Häuptling nach der Ursache dieser Sitte. Ganz verwundert antwortete er: „Nun, der Schönheit wegen! Das ist ja das einzig Schöne, das die Weiber haben. Männer haben Bärte, Weiber nicht. Was wären sie ohne das Pelele!“ Die Weiber der Kariben tragen in der durchbohrten Unterlippe Stecknadeln, „die mit der Spitze nach außen gesteckt sind und ihnen als Zier dienen“ (K. F. Appun, Ausland, 1871, S. 184). Wer eine solche karibische Rose küssen will, möge sich vor den Dornen hüten! Die Botokuden dehnen durch eine Holzscheibe das Ohrläppchen aus, bis es auf die Schulter reicht. Backenknöpfe von Stein in Form von großen Manschettenknöpfen trugen die Eskimos vom Mackenzie-Fluß westwärts. Sie bohrten Löcher in die Backen und erweiterten sie

nach und nach. Die Weiber der Kariben legen ein Hauptgewicht auf unförmlich dicke Waden. „Noch ekelhafter (sagt K. F. Appun, Ausland, 1871, S. 184) werden die Weiber durch die unnatürliche Stärke ihrer Waden, die sie für eine große Schönheit halten und in künstlicher Weise bewirken, indem sie dieselben von Kindheit an auf das festeste mit drei fingerbreiten baumwollenen Bändern über- und unterbinden, wodurch die Waden nach und nach zu einer unförmigen Muskelmasse anschwellen und zuletzt einen ungemein widerwärtigen Anblick gewähren."

Diese Verbesserung der Natur im Sinne des wilden ästhetischen Gefühls bezieht sich auch auf die Zähne. Die Eingeborenen des oberen Nils schlagen die Schneidezähne aus und sagen, sie wünschten nicht, Tieren zu gleichen. Weiter nach Süden die Batokas schlagen die beiden oberen Schneidezähne aus; beim Erblicken von Europäern riefen sie: Seht, die großen Zähne! In verschiedenen Teilen Afrikas und im malayischen Archipel feilt man die Zähne spitz, in verschiedenen Gegenden in verschiedener Weise, oder man durchbohrt sie und steckt Klötzchen oder auch Messingstifte hinein. Die Frau des Häuptlings von Latooka (Afrika) sagte zu Baker, seine Frau würde sich sehr verschönern, wenn sie ihre Vorderzähne aus der unteren Kinnlade herausziehen und einen langen, zugespitzten, polierten Krystall in der Unterlippe tragen wollte.

Von vielen Naturvölkern werden die Zähne meist abwechselnd schwarz, rot, blau u. s. f. gefärbt, und im malayischen Archipel schämt man sich, weiße Zähne zu haben wie ein Hund. In Afrika werden von manchen die Nägel gelb oder purpurn, die Augenlider schwarz gefärbt.

Wenn auch von den wildesten Stämmen die Haare ungeordnet, verdreckt und verworren getragen werden, so wird doch bei etwas höher gestiegenen viel Pflege auf sie verwendet. In bekannter künstlicher Übertreibung des Rassencharakters rupfen Haararme ihre wenigen Haare vollends aus, während Haarreiche ihrem üppigen Haupthaar und Bartwuchs die größte Sorgfalt angedeihen lassen. Die Indianer von Paraguay vertilgen Augenbrauen und Wimpern, um nicht wie Pferde auszusehen. Viele Amerikaner, Kalmücken, Polynesier, Malayen und Siamesen vernichten ihre wenigen Haare ganz, und ein Sprichwort der Neuseeländer lautet: Für einen haarigen Mann giebt es keine Frau.

Bärtige Stämme schätzen den Bart sehr. Bei den alten Angelsachsen wurde an Wehrgeld für den Verlust des Bartes 20 Schilling, für den Bruch eines Schenkels nur 12 Schilling bezahlt. Haarreiche Völker sind stolz auf die Länge ihres Haupthaares. Ein Häuptling der Crow-Indianer wurde zu dieser Stelle gewählt, weil er die längsten, 10 Fuß 7 Zoll lange Haare hatte, ein indianischer Absalon! Auch die Aymaras und Quechuas Südamerikas verfügten über sehr lange Haare; das Abschneiden derselben gehörte zu den schwersten Strafen. Häufig sucht man in Nord- und Südamerika die Haare durch Einflechten faseriger Stoffe künstlich zu verlängern. Künstliche Haartrachten finden sich bei vielen afrikanischen Stämmen, man schert z. B. alle Haare ab bis auf einen hahnenkammartig über den Kopf laufenden Streifen, oder man läßt z. B. bei den Kaffern einen runden Haarkranz um den Kopf stehen. Sehr künstlich erscheint oftmals auch der Haarputz der Negerinnen (Globus, 1874, Nr. 15, S. 230). Der künstlichsten Haartrachten aber können sich wohl die Fidschi-Insulaner rühmen. Sie stellen Haarkronen von 3 bis 5 Fuß Umfang her und bedürfen daher zur Nachtruhe hölzerner Kopfstützen, in welche der Hals gelegt wird, um die Frisur vor dem Zerdrücken zu bewahren; Häuptlinge beschäftigen ihre besonderen Friseure 3 bis 4 Stunden täglich. Bei manchen Stämmen werden auch die Haare gefärbt: schwarz, weiß, rot, gelb. (Vgl. zu den obigen Angaben außer den bereits citierten Autoren Lubbock, Origin, S. 46ff., S. 365; Darwin, Abstammung, deutsche Übersetzung, II. 298ff.; Peschel, Völkerkunde, S. 62.)

Einige Sonderschilderungen des eitlen Treibens der Naturvölker mögen hier folgen. Von Indianerinnen wird erzählt, daß sie die Frucht abtrieben, um nicht vor der Zeit alt und häßlich zu werden, und ihr Neugeborenes mordeten, um ihre Schönheit zu bewahren (G. Gerland, Über das Aussterben der Naturvölker, 1868, S. 51, 53). Eine Buschmännin gebrauchte zu ihrem Putze so viel Fett, roten Ocker und glänzendes Pulver, daß sie jeden anderen als einen sehr reichen Ehemann ruiniert haben würde. Sie zeigte auch viel Eitelkeit und gar zu offenbares Bewußtsein ihrer Überlegenheit (Burchell bei Darwin, Abst., II. 301). „Die Felatah-Damen in Centralafrika, heißt es bei Lubbock, Origin, S. 48, verwenden täglich mehrere Stunden auf ihre Toilette. Des Abends wickeln sie ihre Finger und Zehen in Henna-Blätter,

so daß sie des Morgens schön purpurrot sind. Die Zähne werden der Reihe nach blau, gelb und purpurn gefärbt; hier und da behält einer des Kontrastes wegen seine natürliche Farbe. Sehr sorgfältig behandeln sie die Augenlider, die sie mit Schwefel-Antimon färben; das Haar wird geschickt mit Indigo gefärbt. Knöpfe und anderer Schmuck wird in großer Menge getragen." — Von den Indianern von Britisch-Guyana meldet Appun (Ausland, 1871, Nr. 37, S. 885): „Auch die Männer besitzen einen hohen Grad von Eitelkeit, und ein kleiner Spiegel, ein Kamm wie die mit Caraweru zum Malen des Gesichts gefüllte Bambuskapsel sind ihre steten Begleiter auf ihren Reisen und werden, sobald sie sich einer fremden Niederlassung nähern, stets in Anwendung gebracht. Sie nehmen alsdann in dem der Niederlassung zunächst gelegenen Flusse oder Bache ein Bad, holen darauf die erwähnten in ihren Tragekörben befindlichen oder über der Schulter hängenden Gegenstände hervor, und beginnen, nachdem sie das Gesicht mit Caraweru bemalt, ihr Haar auf das sorgfältigste zu kämmen, womit sie gar nicht zu Ende kommen können, und werfen dann immer und immer wieder einen Blick in den Spiegel, bevor sie endlich nach Verlauf einer halben Stunde ihre Reise fortsetzen. Ich habe in manchen Niederlassungen, besonders denen der Macuschis, junge Männer getroffen, die in grenzenloser Eitelkeit und Selbstgefälligkeit den famosesten Dandys unserer Hauptstädte wenig nachgaben; besonders erinnere ich mich eines jungen Macuschi von 18 bis 20 Jahren, der mir wegen seines tadellosen Wuchses und seiner schönen Gesichtsbildung ungemein auffiel, der aber in seinem ganzen Wesen, in all seinen Gebärden und Stellungen etwas Affektiertes und Stutzerhaftes zeigte. Hatte der eitle Geck endlich seine sorgfältige Malerei, die zehnmal weggewischt und von neuem angelegt wurde, bevor er sie anerkannte, vollendet, hatte er das lange Stück blauen Zeuges, das er durch Tausch erhalten, nach mehrfach vergeblichen Versuchen, unter dem gehörigen Faltenwurf um die Lenden gegürtet und die Enden über die Schulter geworfen, wie einst der Römer seine Toga trug, und lehnte er sich dann auf die Schulter seines zweiten Ichs, eines jungen Indianers, der eine seiner Flöten unter dem Arme, die andere am Munde hatte, er hätte zum Modell dienen können." Die lächerliche Verwendung europäischer Kleidungsstücke tritt anschaulich in der Beschreibung eines Trinkfestes hervor, welche

Appun (Ausland 1871, Nr. 39, S. 932) entwirft: „Der Häuptling ist bereits in vollem Ornate, doch nicht in indianischem Festschmuck, sondern in einer europäischen, abgetragenen, wenig miteinander harmonierenden Kleidung, die er irgendwo aufzutreiben gewußt, oder bei einer Reise nach der Küste von einem philanthropischen Engländer geschenkt erhalten hat. Weisse Pantalons mit unzähligen Brüchen und bereits in einer unbestimmten Färbung, an den hinteren Partien jedoch, vom Sitzen in der mit Roucou gefärbten Hängematte, entschieden hochrot, zieren seine Beine, während ein buntes, steifes Hemd, dessen hochstehender Kragen über die Ohren hinaufreicht, seinen Oberkörper bedeckt und über die Pantalons herabhängt. Über dem Hemd trägt er einen altmodischen Leibrock mit schwalbenschwanzartigen Schößen, dessen ursprüngliche Färbung ebenfalls ein ewiges Rätsel ist und bleiben wird, während seinen Kopf ein vorsündflutlicher Cylinder schmückt, über welchem er teils aus Schonung, teils aus Schönhheitsrücksichten eine vom Zahn der Zeit angefressene blaue, pappene Hutschachtel trägt.“ Ähnlich erscheint auch der andere Häuptling, während die übrigen Männer sich in ihrem malerischen indianischen Schmucke zeigen. Man vergleiche über diesen Punkt auch die humoristische Schilderung Mark Twains (Ein Besuch auf den Sandwichinseln, 3. Honolulu) in den Grenzboten, 1873, Nr. 29, S. 107f.

b) Der relative Begriff des Schönen.

An dieser Stelle mag in passender Weise als Nachtrag zu dem früher bereits über die ästhetische Entwickelung des Naturmenschen Gesagten hinzugefügt werden, daß das Gefühl für das Schöne ein ganz relatives ist, daß es ganz und gar abhängt von der geistigen Entwickelungsstufe, welche der Mensch erreicht hat, und daß somit der Naturmensch etwas ganz anderes als schön empfindet, als was wir, bei denen der Geschmack ja auch individuell ungeheuer schwankt, im allgemeinen wenigstens als schön betrachten. Es ist keine Frage, daß eine Kröte, eben eine Kröte als das schönste aller Geschöpfe fühlt und für die Schönheit des Menschen kein Verständnis besitzt. Ebenso ist es begreiflich, daß jede Rasse eben ihren eigentümlichen Typus als den schönsten empfindet und jeden davon abweichenden Typus für

weniger schön, ja für häßlich erklärt. Es giebt ebensowenig bei allen Menschen gleichmäßige, angeborene ästhetische Gefühle, geschweige Begriffe, als es gleichmäßige, angeborene moralische Ideen giebt; vielmehr, wie auf verschiedenen Entwickelungsstufen die sittlichen Auffassungen verschieden sind, so auch die ästhetischen. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß diese verschiedenen ästhetischen Auffassungen alle von gleichem Werte wären und gleiche Berechtigung besäßen. Wie die höhere moralische Auffassung entschieden wertvoller ist und mehr Recht auf dauernde Existenz hat, als die tiefere, so besitzt auch die höhere ästhetische Auffassung des künstlerisch gebildeten Kulturmenschen entschieden mehr Wert und Recht, als die tiefere des rohen Barbaren. Jede Auffassung, selbst die tiefste, ist zwar kausal notwendig, aber teleologisch an der ganzen Gliederreihe der Entwickelungskette gemessen, nicht gleichmäßig wertvoll und insofern gegenüber den höheren Auffassungen auch nicht gleich berechtigt. Deshalb ist auch der sophistische Satz: „Schön ist, was gefällt“, womit all und jedes, was irgend einem gefällt, für schön erklärt wird, falsch. Denn wenn jedes Beliebige nach dem rein subjektiven Ermessen jedes Beliebigen schön genannt werden muß, so kann in Wahrheit nichts mehr schön genannt werden, weil es keine Kriterien giebt, wonach irgend etwas als schöner oder weniger schön von irgend einem anderen unterschieden werden könnte, da ja alles in gleicher Weise das Prädikat schön verdient. Der Begriff des Schönen verliert dadurch alle Bedeutung, daß, weil alles schön erscheinen kann, also in Wirklichkeit sich nichts vor dem anderen durch den Begriff „schön“ auszeichnet, in Wirklichkeit nichts schön ist. Der Satz „Schön ist, was gefällt“ muß, um ihn richtig zu stellen, durch den Zusatz „allgemein“ bereichert werden: „Schön ist, was allgemein gefällt“. Unter dem „allgemein“ sind aber keineswegs „alle Menschen oder gar alle Wesen überhaupt“ zu verstehen; das „allgemein“ ist nicht absolut, sondern auch nur relativ, nämlich in Beziehung auf die Allgemeinheit oder wenigstens Mehrheit der einer gemeinsamen Kultur- und Bildungsstufe angehörenden Menschen zu nehmen. So bleibt der Begriff des Schönen zwar relativ und flüssig in Beziehung auf die ganze Entwickelungsreihe der ästhetischen Anschauungen, aber innerhalb einer bestimmten Ent-

wickelungsstufe lassen sich doch feste und insofern absolute Ideale der Schönheitsbetrachtung aufstellen. So ist das ästhetische Gefühl zwar flüssig im ganzen der Entwickelung, aber doch fest und absolut für eine bestimmte, einzelne, in ihrer charakteristischen Beschaffenheit aus ihren Entstehungsursachen abzuleitenden Entwickelungsphase. Der Satz: Schön ist, was gefällt“ ist richtig in Beziehung auf die ganze Entwickelungskette, falsch in Beziehung auf das einzelne Entwickelungsglied, d. h. auf die einzelne Kunstepoche. Der Satz: „Schön ist, was allgemein gefällt“ ist falsch in Beziehung auf die ganze Entwickelungskette, aber allein richtig in Beziehung auf die einzelne besondere künstlerische Entwickelungsstufe. Es geht daraus hervor, daß jede in abstrakten Begriffen und Normen aufgestellte (philosophische) Ästhetik nur berechtigt ist in Beziehung auf die Kunstanschauungen, von denen sie abstrahiert ist, d. h. daß sie zwar eine relative, aber keine absolute Geltung hat; daß also eine wahre Ästhetik überhaupt nur entwickelungsgeschichtlich geschrieben werden und nur vom Standpunkte der Entwickelung die verschiedenen ästhetischen Ideale verstanden, begriffen und gewertet werden können. Der heute emporblühenden evolutionistischen Ethik muß auch eine evolutionistische Ästhetik folgen.

Wie relativ das Gefühl für das Schöne in Beziehung auf die ganze Entwickelungsreihe ist, und doch wie absolut es sich und mithin auch das aus ihm hervorgehende ästhetische Urteil auf einer bestimmten Entwickelungsstufe gebärdet, mögen die folgenden Mitteilungen über den Geschmack der Naturmenschen bezeugen (vgl. dazu Darwin, Abstammung II. 302ff). Von den nordamerikanischen Indianern sagt Hearne: „Man frage einen nördlichen Indianer, was weibliche Schönheit sei, und er wird antworten, ein breites glattes, Gesicht, kleine Augen, hohe Wangenknochen, drei oder vier schwarze Linien quer über jede Wange, eine niedrige Stirn, ein großes, breites Kinn, eine kolbige Hakennase, eine gelbbraune Haut und bis zum Gürtel herabhängende Brüste.“ Die Chinesen halten die Europäer mit ihrer weißen Haut und den vorspringenden Nasen für häßlich. Nach Pallas werden in Nordchina „diejenigen Frauen vorgezogen, welche die Mandschu-Form haben, d. h. ein breites Gesicht, hohe Wangenknochen, sehr breite Nasen und enorme Ohren.“ Die Chinesen und Japaner übertreiben in ihren Gemälden die schiefe Stellung

der Augen, „wie es scheint, zu dem Zwecke, die volle Pracht und Schönheit dieser Stellung im Kontrast mit dem Auge der rothaarigen Barbaren hervortreten zu lassen.“ Die Siamesen haben kleine Nasen mit auseinanderstehenden Nasenlöchern, einen großen Mund, eher dicke Lippen, ein merkwürdig großes Gesicht mit sehr hohen und breiten Backenknochen. Schönheit nach unseren Begriffen ist ihnen fremd, und sie halten ihre eigenen Frauen für viel schöner als die europäischen.

Die schöne Hautfarbe ist in Afrika die schwarze. Mungo Park wurde von den Negern wegen der weißen Farbe seiner Haut und des Vorspringens seiner Nase verhöhnt. Beides hielten sie „für häßliche und unnatürliche Bildungen.“ Als die Negerknaben an der Ostküste Burton sahen, riefen sie: „Seht den weißen Mann! Schaut er nicht wie ein Affe aus!“ Einem Kaffern zu sagen, er wäre hell gefärbt, wäre ein sehr schlechtes Kompliment für ihn. Einen hellgefärbten will kein Kaffermädchen heiraten. Bastian erwähnt übrigens gelegentlich, daß der Weiße neben dem Schwarzen im Bade sehr schwächlich aussähe. Weiß ist auch die Farbe der bösen Geister in Afrika. „Ihr, die Ihr schwarz seid,“ ist ein Titel des Zulukönigs. In Java gilt ein gelbes Mädchen für schöner als ein weißes. Von der Frau des englischen Gesandten sagte ein Mann in Cochinchina verächtlich, „sie habe weiße Zähne wie ein Hund und eine rosa Hautfarbe wie eine Kartoffelblüte“.

Die unnatürlich starke Fettbildung am Hinterteil der Hottentottinnen, die sog. Steatopygie, wird von ihren Männern sehr bewundert. Andrew Smith sah einmal eine Frau, welche für eine Schönheit galt und hinten so ungeheuer entwickelt war, daß, als sie sich auf ebener Erde niedergesetzt hatte, sie nicht aufstehen konnte und so weit fortrutschen mußte, bis sie an einen Abhang kam. Nach Burton wählen die Somalimänner ihre Weiber so, „daß sie alle in eine Reihe stellen und diejenige auswählen, welche am meisten a tergo vorspringt. Nichts kann für einen Neger hassenswürdiger sein als die entgegengesetzte Form.“ Die oben gelegentlich der Schilderung der Eitelkeit gegebenen Beispiele dessen, was der Eitle für schön hält, bestätigen ebenfalls die Relativität des Gefühls und des Begriffs des Schönen.

---

c) Über hochmütigen Dünkel

des Wilden nicht bloß gegen seine Weiber, Sklaven und überhaupt alle Schwächeren, sondern auch gegen Europäer wird von den Beobachtern häufig geklagt. „Die Kariben (sagt z. B. Appun, Ausland, 1871, Nr. VIII, S. 182) sind ein kriegerischer, zugleich aber auch industriereicher (Mattenflechten, Töpferei) Indianerstamm, besitzen jedoch einen ins Lächerliche gehenden Stolz und Hochmut, die sie Fremden gegenüber besonders gern zur Schau tragen. Oft genug widerfuhr es mir bei meinen Besuchen ihrer Niederlassungen, daß sie längere Zeit nicht die mindeste Notiz von mir und meinen Begleitern nahmen, meine durch den Dolmetscher an sie gestellten Fragen nicht beantworteten, ja sogar Lebensmittel im Umtausch gegen andere Artikel mir verweigerten, trotzdem meine Reisebegleitung mitunter 40 bis 50 Mann zählte und an Anzahl die Bewohner der Niederlassung oft um das Doppelte überstieg, so daß letztere bei einem ernstlichen Auftreten meiner Leute unfehlbar den Kürzeren gezogen hätten." Ebenda S. 186 heißt es: „Mir sind die Kariben wegen ihres hochmütigen, arroganten Wesens stets zuwider gewesen, und ich habe mit ihnen nie in solchem freundschaftlichen Verhältnis gelebt wie mit den anderen Indianerstämmen Guyanas; ebenso vermied ich auf meinen Reisen, wenn es wegen Anschaffung von Lebensmitteln nicht unbedingt nötig war, eine Kariben-Niederlassung zu berühren, um mich nicht unnötigerweise durch den ans Lächerliche grenzenden Stolz und die empörende Mißachtung dieser Wilden verletzen zu lassen. — Sämtliche Indianer benehmen sich beim ersten Zusammentreffen mit einem Weißen überhaupt sehr abstoßend, mißtrauisch und sogar oft hochmütig, sind aber dann bei näherer Bekanntschaft äußerst freundschaftlich, zutraulich und gefällig. Die Kariben übertreffen jedoch in den erst erwähnten unangenehmen Eigenschaften jeden anderen Indianerstamm und legen, selbst bei näherer Bekanntschaft mit ihnen, ihr arrogantes Wesen nicht ab. Ganz besonders oft hatte ich während meiner Reisen im Innern Guyanas die am linken Ufer des Essequibo gelegene Kariben-Niederlassung Carina zu passieren, die ich stets, da sich mir hier gute Gelegenheit darbot, mich mit hinreichenden Lebensmitteln für mich und meine zahlreiche Mannschaft zu versorgen, auf mehrere Tage

besuchte, indem ich solange wegen der Fertigung des Cassadebrotes warten mußte. Trotzdem ich nun hier sehr bekannt war, wurde ich doch stets vom Häuptling wie von seinen Leuten mit demselben hochmütigen, abstoßenden Wesen als zur Zeit meines ersten Besuchs bei ihnen empfangen, und mußte die gewünschten Lebensmittel, die ich erst in zwei bis drei Tagen erhielt, bereits bei Aufgabe meiner Bestellung bezahlen.“ Trotz dieses äußerlich zur Schau getragenen Hochmuts fühlt der Naturmensch innerlich dem Europäer gegenüber doch einen brennenden

d) Neid,

den zu verbergen er vielleicht die Maske der Geringschätzung gegen den Beneideten anlegt. „Der Indianer,“ sagt Appun (Ausland, 1871, Nr. 37, S. 886), trotz seines Stolzes beneidet den Weißen in jeder Beziehung, und obgleich er gegen andere nie zugeben wird, daß dieser intelligenter sei und durch Übung ebenfalls in Besitz derselben Fähigkeiten als er gelangen könne, gesteht er doch die Richtigkeit dessen gegen sich selbst ein. Vor allem sind es die Kriegswaffen und Schiffe, die ihm einen großen Respekt vor dem hohen Wissen der Weißen einflößen.“

e) Habsucht und Dieberei.

Es wird zwar berichtet, daß Geiz z. B. den meisten Bewohnern der Südseeinseln unbekannt sei, daß die Tahitier mit Geschenken bis zur Verschwendung freigebig gewesen seien; doch ist das jedenfalls nicht auf einen aus allgemeiner Menschenliebe und Wohlwollen entspringenden sittlichen Beweggrund zurückzuführen, sondern lediglich eine Folge ihres ungeheuren Leichtsinns und Unbedachts, denn wiederum sind die Beobachter darin einig, daß sie die geschicktesten Diebe seien. Die Mannschaft Lapérouses verlor dadurch auf der Osterinsel einen großen Teil dessen, was sie von ihrer Kleidung ablegen konnte, wie Hüte und Taschentücher. Ebenso erging es Beechey daselbst. „Nicht minder diebisch waren die Gambierinsulaner. Wenn man ihnen eine Flinte hinhielt, um ihrem stürmischen Andrang zu wehren, so meinten sie, daß sie solche als Geschenk in Empfang nehmen sollten. Ehe das Boot dicht ans Land kam, hielten sie Kokosnüsse und Wurzeln hin und luden die Reisenden durch possierliche Tänze ein, näher zu kommen; sobald sie aber das Boot mit den Händen erreichen

konnten, faßten sie es am Rande, suchten alles, was nicht niet- und nagelfest war, zu stehlen und wollten alles, was sie sahen, haben, ohne die geringste Neigung zu zeigen, etwas dafür zu geben. Endlich faßten einige der Insulaner die kupferne Steuertalje des Bootes, andere das Steuerruder, und daraus entstand ein Handgemenge und es begann eine Balgerei, die nur durch Verwundung eines Häuptlings beendigt wurde.“ Ähnlich war es auf den Radackinseln, den Neuen Hebriden, Neuseeland, den Tongainseln und Neucaledonien. Der ertappte Dieb zeigte nicht Reue, wohl aber Ärger über das Mißlingen seines Unternehmens. Cook wollte die Diebe durch Prügel bestrafen; er richtete nichts aus, sie blieben völlig gleichgültig dagegen (vgl. Klemm, Kulturgeschichte, IV. 310ff). Pferdediebstahl und Viehrauben gelten in Amerika und Afrika als Heldenthat, und „die Neger von Ost-Sudan (in den Nilländern) entschuldigen Betrug, Diebstahl und Mord nicht nur, sondern halten sie sogar für eine des Mannes ganz würdige That“ (Waitz, Anthropologie, I, S. 353).

Daß bei der vorherrschenden Habgier des Wilden die Gastfreundschaft nicht zu den häufig, wie Philanthropinisten gern rühmten, sondern zu den verhältnismäßig sehr selten geübten Tugenden gehört, ist nach seiner allgemeinen Charakterbeschaffenheit ohne weiteres einleuchtend. Fast immer erwartet er, daß seine Gabe mindestens durch eine Gegengabe ausgeglichen werde, wie denn auch die allgemeine Praxis diesem Grundsatze gemäß zu verfahren pflegt. Appun erzählt, daß er bei seinem langjährigen Aufenthalte unter den Indianern auch nicht das Geringste geschenkt bekommen habe, trotz seiner vielen Geschenke; er habe alles bezahlen müssen.

f) Lug und Trug, Hinterlist, Falschheit und Schadenfreude; die gesellschaftliche Lüge.

Wir haben schon oben (S. 5f.) darauf hingewiesen, daß der Wilde im allgemeinen nicht apperceptiv denkt, sondern vorherrschend associativ vorstellt, und seine reproduktive Einbildungskraft daher sehr oft das unsinnigste Zeug zusammenphantasiert, das er manchmal bloß zum Spaß und zur Unterhaltung, ohne sich der darin liegenden Unwahrheit bewußt zu sein, wie es auch bei vielen Kinder der Fall ist, zum Besten giebt, manchmal aber auch mit bewußter lügnerischer Absicht zum Zwecke irgend eines Vorteils dem anderen auf-

bindet. „Eine andere Untugend der Indianer, sagt APPUN (Ausland 1871, Nr. 37), ist ihr Hang zum Lügen, womit der zur Übertreibung verbunden ist. Sie wissen die größten Unwahrheiten mit so ernster Miene und mit so überzeugender Beredsamkeit vorzubringen, daß man, selbst wenn man ihre Schwäche in dieser Beziehung kennt, sich doch oft täuschen läßt. Besonders den reisenden Europäer wissen sie in ihrer schadenfrohen Weise mit den wunderlichsten Fabeln über ihr Land, wie die menschlichen und tierischen Bewohner desselben zu traktieren.“ Derselbe berichtet an einer anderen Stelle (Ausland, 1871, Nr. 8, S. 184): „Noch im Anfang dieses Jahrhunderts versuchten es die Kariben, sich in ihrer früheren Größe zu zeigen und die Bewohner der Kolonie Britisch-Guyana in Schrecken zu setzen, indem im Jahre 1810 ein am oberen Essequibo wohnender Häuptling dieses Stammes, Mahanarva, in ziemlich großer Begleitung nach Georgetown kam, um dem Gouverneur einen Besuch zu machen und diesen sowohl als dessen Umgebung durch fabelhafte Erzählungen von der Größe und Grausamkeit seines Stammes einzuschüchtern. Und dies gelang auch dem schlauen Wilden aufs vollkommenste, indem der Gouverneur infolge der damaligen Unkenntnis des Innern von Guyana, wie durch die Angst vor einem Überfall der allgemein gefürchteten Kariben, auf Anraten des Volkes sich bewogen fand, auf jährliche Bezahlung eines stipulierten Tributs an Mahanarva einzugehen. Bei seinem zweiten Besuche in Georgetown glaubte der Indianerhäuptling die Summe des Tributs dadurch steigern zu können, daß er die Macht und Gewalt seines Volkes bedeutend vergrößerte und Angst und Schrecken vor demselben unter den Bewohnern der Stadt zu erregen suchte, wodurch er aber gerade das Gegenteil seines beabsichtigten Zweckes erreichte. Denn durch die allzu fabelhaft klingende Prahlerei des Wilden stutzig gemacht, fühlte sich der Gouverneur bewogen, eine Kommission nach dem Wohnorte des Häuptlings zu eigener Überzeugung zu senden, die das traurige Resultat lieferte, daß sie sämtlich durch einen Wilden sich hatten betrügen lassen. Die Kommission fand anstatt der gefürchteten umfangreichen Indianerstadt nur einige erbärmliche Hütten, in denen der mächtige Mahanarva mit seinen Weibern und einigen Verwandten aufs dürftigste lebte, denn der erhaltene Tribut war längst in andere Hände gegen Umtausch von Lebensmitteln und Gerätschaften übergegangen, und für die

Unmassen der ihm gelieferten Glasperlen hatte der Häuptling seinen Harem durch weibliche Schönheiten verschiedener anderer Stämme vermehrt.“ Bei den Negern von Ostsudan gilt Lug und Trug als Sieg geistiger Überlegenheit über Beschränktheit, und „der am Galgen Gestorbene wird ebenso beerdigt als der wohlhabende Kaufmann“ (WAITZ, Anthropologie I. 353).

Einen scheußlichen Zug von Falschheit und Schadenfreude erzählt EARLE bei LUBBOCK, Prehistoric times, S. 467, deutsche Ausgabe, II. 170): „Ein junger Maori-Häuptling auf Neuseeland, Namens Atoi, welcher hübsche, offene Gesichtszüge hatte, fand einmal ein niedliches 16jähriges Mädchen wieder (das für EARLE gearbeitet hatte). Er nahm sie als seine ihm rechtmäßig gehörende Sklavin mit sich in sein Dorf, wo er sie tötete und verzehrte. Am folgenden Tage zeigte er Mr. EARLE den Pfahl, an welchen er sie festgebunden hatte, und lachte über die Art, wie er sie angeführt hätte. „Denn, sagte er, ich erzählte ihr, ich wollte ihr nur eine Tracht Schläge geben, aber ich schoß und traf sie gerade durchs Herz.“ Und doch, fügt EARLE hinzu, ich versichere noch einmal, daß dieser junge Mann nicht nur gut aussah, sondern auch einnehmende, feine Manieren hatte und bei uns allen beliebt war.“

Daß da, wo die Lüge selbstverständlich ist, auch die gesellschaftliche Lüge nicht fehlt, kann nicht Wunder nehmen. Ein Beispiel davon giebt APPUN (Ausland, 1871, Nr. 7, S. 158): „Nunmehr (nachdem nämlich den zu einem Mahle geladenen Gästen die Speisen vorgesetzt sind) beginnen, dem Gegenstande gemäß, die beiderseitigen Komplimente aufs neue; der Wirt entschuldigt sich bei seinen Gästen, daß er ihnen nichts Besseres vorsetzen könne, weil er einige Tage nicht auf der Jagd oder dem Fischfang gewesen sei u. s. w., während die Gäste versichern, daß das Essen excellent sei und nichts zu wünschen übrig lasse, obgleich sie bis jetzt noch keinen Bissen im Leibe haben, denn das Essen beginnt erst nach diesen Auseinandersetzungen, und nachdem der Wirt das Zeichen dazu gegeben hat.“

g) Die oft erwähnte große

Reiz- und Erregbarkeit

und das plötzliche Hervorbrechen von Affekten beim Wilden erklärt sich leicht aus seiner Unbeständigkeit und dem schnellen

Wechsel seiner Stimmungen, sowie aus dem Mangel an Selbstbeherrschung. Der Naturmensch steht wie das Kind ganz unter der Gewalt des augenblicklichen Eindrucks, dem er reflexartig nachgiebt; er folgt ohne Besinnung und Überlegung dem Antrieb des Augenblicks; wie die äußeren Eindrücke wechseln, so wechseln auch seine Gefühle und setzen sich unmittelbar in die ihnen entsprechenden Handlungen um. Lachen und Weinen, Freude und Verzweiflung, schmeichlerische Freundlichkeit und wütende Grausamkeit, Furcht und Hoffnung können bei ihm in einem Atem wechseln, und ebenso veränderlich gestaltet sich sein Thun und Lassen. Diese Unbeständigkeit, Unzuverlässigkeit und Unberechenbarkeit des Wilden birgt natürlich die größten Gefahren für den Verkehr mit ihm und mahnt immerfort zur Vorsicht, ihm nicht allzu viel oder lieber gar kein Vertrauen zu schenken, sondern stets seiner plötzlichen Affekte und ihrer Folgen gewärtig und deshalb beständig vor ihm auf der Hut zu sein. Sehr treffend ist die Schilderung, die Cook in dieser Beziehung giebt (bei Lubbock, Prehistoric times, deutsche Ausgabe, II. 268): „Es ist nicht auffallend, daß die Sorgen dieser Naturmenschen rasch verfliegen, und daß ihre Leidenschaften sich plötzlich und gewaltsam äußern. Sie haben nie gelernt, ihre Empfindungen zu verhüllen oder zu unterdrücken, und da sie nicht den Denkzustand besitzen, der beständig an die Vergangenheit zurückdenkt und ebenso die Zukunft in Rechnung zieht, so werden sie durch jeden Wechsel der flüchtigen Stunde berührt und spiegeln stets die Farbe der Zeit, so oft sich dieselbe verändern mag.“ Diese kindliche Empfänglichkeit für äußere Eindrücke und die daraus entspringende plötzliche Umwandlung der Stimmungen, Entschlüsse und Handlungen haben Europäer oft klug zu eigenem Vorteile zu benutzen verstanden, indem sie „selbst drohende Räuber und Mörder oder ganze Gesellschaften, die gefährliche Pläne schmiedeten, zerstreuten, auf andere Gedanken brachten, ja sogar zu Freunden machten, indem man ihre Aufmerksamkeit durch eine unterhaltende Erzählung oder ein vorgemachtes Kunststück ganz in Anspruch nahm“ (Waitz, Anthropologie, I. 352. Vgl. oben S. 38). Wer daher wie der Forschungsreisende, Missionar u. s. w. in die Lage kommt, viel unter Wilden verkehren zu müssen, thut gut, eine Anzahl Taschenspielerkunststücke zu erlernen, um nicht bloß damit gelegentlich

angenehm zu unterhalten, sondern sie gegebenenfalls auch zu ernsten Schutzzwecken anzuwenden.

h) Nervosität.

Der Wilde ist im hohen Grade nervös, nicht in dem Sinne, als ob sein Nervensystem durch Krankheit geschwächt wäre, sondern im Sinne unbeherrschter und durch kein Willensgegengewicht gehemmter Reflexreizbarkeit. Fast jeder von außen oder innen kommende Reiz löst die ihm entsprechende Bewegung (Handlung) unmittelbar und instinktiv aus. Wie er reflexmäßig die Lider schließt, wenn ein widriger Reiz dem Auge naht, oder instinktiv den Arm gegen einen drohenden Schlag erhebt, so schreckt er reflexartig in lähmender Furcht zusammen oder bricht mechanisch-reflexiv in raubtierartige Wut aus, sowie eine äußere Veranlassung dazu vorliegt. Eine derartige große Reizbarkeit, „die bisweilen gefährlich wird, ist nicht selten den Lappen und besonders deren Weibern eigen, die erschreckt in konvulsivische Bewegungen oder in verzweifelnde Wut verfallen, andere angreifen und mißhandeln“ (Waitz, Anthropologie, V, S. 159 Anm.). Als besonders nervös und leidenschaftlich werden die Malayen geschildert. Eine Dame, welche lange auf Java lebte, teilte mir als ein Beispiel dafür mit, daß ihre malayischen Dienerinnen, was sie gerade in der Hand gehabt hätten, hätten fallen lassen, sobald irgend ein starkes Geräusch, z. B. in die Hände klatschen, ihr Ohr getroffen hätte. „Die Schilderungen der Malayen (die sonst friedliebend, sanft, dienstfertig und gutmütig sind) heben (nach Waitz, Ebenda) besonders die Leidenschaftlichkeit seines Temperaments hervor. Sie zeigt sich in der Liebe wie im Haß, im Kampfe, den der Malaye, einmal erregt, nicht selten mit völliger Unempfindlichkeit gegen Schmerz bis zum Tode fortsetzt, im Spielen und Wetten, wobei er oft all sein Eigentum, dann Weib und Kind und selbst die eigene Freiheit daransetzt. Besonders sind es die Hahnenkämpfe, die ihn zu solchem Wagnis leicht veranlassen, die Zärtlichkeit und Verehrung für seinen Lieblingsvogel reißt ihn zu jeder Thorheit fort. Bekannt unter dem Namen des Amok oder Amoklaufens sind die Anfälle von blinder Wut, in der der Malaye, achtlos jeder Gefahr, einem Rasenden gleich, fortstürzt und alles mordet, was ihm in den Weg kommt, bis er erschöpft zu Boden sinkt, wenn er nicht

etwa niedergeschossen wird, denn auf diese Weise ihn unschädlich zu machen, steht alsdann jedem frei, daher es bisweilen lebensgefährlich werden kann, rasch zu laufen. Diese Wutausbrüche, welche in Java jetzt selten, auf Bali und in den südlichen Teilen von Celebes häufiger sind, mögen allerdings bisweilen auf einem plötzlichen Anfall von Tobsucht beruhen, meist ist es aber vielmehr die ungestillte kochende Rache und Verzweiflung, die ihnen zu Grunde liegt, und bisweilen treten sie in völlig planmäßiger, wohlüberlegter Weise hervor. Ihnen zu begegnen, dient die Vorsicht, mit welcher man einem Gefangenen immer sogleich den Kris abzunehmen pflegt."

i) Zorn, Wut, Rachsucht und Grausamkeit

brechen naturgemäß bei dieser Wesensbeschaffenheit des Wilden plötzlich und ungeahnt schnell hervor und führen auf der Stelle zu furchtbaren Handlungen. „Ein Häuptling der Chonos-Indianer, dem Namen nach ein Christ, war mit seiner Frau auf dem Seeigelfang gewesen, und da er wenig gefangen hatte, kehrte er in schlechter Laune zurück. Sein kleiner Knabe, etwa drei Jahre alt, den beide Eltern innig zu lieben schienen, wartete auf die Rückkunft der Eltern und rannte an den Strand, um sie zu treffen. Der Vater gab dem Kinde einen Korb voll Seeigel; da dieser aber zu schwer war, so ließ der Knabe ihn fallen. Der Vater springt aus dem Kahn, ergreift den Knaben und schmettert ihn mit der äußersten Heftigkeit auf die Steine. Das arme kleine Geschöpf lag bewegungslos und blutend. In diesem Zustande von seiner Mutter aufgehoben, starb das Kind bald darauf." Und dabei muß man bedenken, daß die Wilden sonst ihren Kindern mit wahrer Affenliebe zugethan sind und sie vor blinder Zärtlichkeit weder bestrafen noch ihnen etwas versagen, wovon später noch die Rede sein wird.

Der rasch erwachte Zorn verfliegt ebenso rasch, aber der dauernde Haß erweckt die Rachsucht, die erst dann zur Ruhe kommt, wenn sie sich in der vollzogenen Rächerthat gestillt hat. Die Rache fordert Blut, und da, wo es sich um blutige Rache oder rächende Blutthat handelt, beweist der Wilde eine durch nichts zu lähmende oder zu entmutigende Ausdauer. Seine höchste Pflicht bildet die Blutrache, welche, da Krieg und Raub zwischen den wilden Stämmen nie erlischt, immer neue Nahrung

findet und sich ins Unendliche fortspinnt. „Die heiligste Pflicht des Australiers ist die Rache für den Tod des nächsten Verwandten, denn sie ist seine ganze ausschließliche Pflicht: bis er ihr genügt hat, wird er beständig von den alten Weibern verspottet; seine Weiber, wenn er verheiratet ist, würden ihn bald verlassen; ist er unverheiratet, so würde kein Mädchen mit ihm sprechen; seine Mutter würde unaufhörlich weinen und klagen, daß sie einen so entarteten Sohn geboren habe, sein Vater ihn mit Verachtung behandeln, und Vorwürfe würden ihm von allen Seiten entgegenkommen.“ Derselbe Grundsatz gilt bei allen wilden Völkern. (Ein prachtvolles Beispiel für Blutrache s. Ausland, 1874, Nr. 12.) „Den nordamerikanischen Indianern galt die Gnade für ein Laster und der Friede für ein Übel.“ — „Bei den Kouponees gilt es für einen großen Fehltritt, einem Feinde zu vergeben; die vornehmste Tugend ist die Rache“ (Lubbock, Prehistoric times, deutsche Ausgabe, II. 263f). Der Triumph des Wilden erreicht seinen Höhepunkt, wenn er seinen Feind nicht bloß töten, sondern wenn er ihn unter den furchtbarsten Qualen langsam zu Tode martern kann, und all die raffinierten Folterwerkzeuge, welche bis vor wenigen Jahrhunderten noch unter sonst civilisierten Völkern im Gebrauch waren, weisen als Überlebsel auf jene Urzeit zurück, wo neben der Geschlechtslust die Grausamkeit die höchste Wollust des wilden Menschen war. „Was wir von unserem Standpunkt aus mit Grausamkeit und Wollust bezeichnen, ist bei den Apachen der gewöhnliche Gemütszustand, nur mit dem Unterschiede, daß er nicht beabsichtigt ist, sondern als natürliche Folge der Verhältnisse auftritt. Die Tiere werden nicht geschlachtet, sondern lebendig auseinander gerissen, ohne daß der Apache mehr an Grausamkeit denkt als unsere Köche, die ihren Aal schinden“ (Ausland, 1871, Nr. 15).

k) Der Krieg aller gegen alle

unter den Naturvölkern ist das notwendige Ergebnis dieses ungehemmten Übergewichts aller bösen Triebe und fast der einzige beharrliche sociale Zustand bei ihnen (wenn man dieses Oxymoron hier gebrauchen darf). Diese allgemeine Fehde bezieht sich ebensowohl auf die verschiedenen Stämme untereinander, als mehr oder weniger auch auf die Mitglieder eines einzelnen Stammes. „Die verschiedenen wilden Völker (heißt es bei Lubbock, Pre-

historic times, deutsche Ausgabe, II. 253) haben wenig friedlichen Verkehr miteinander. Sie liegen unter sich fast immer im Kriege. Haben sie die nämliche Lebensweise, so sind sie Rivalen auf Tod und Leben und streiten sich um die besten Jagdgründe oder Fischereien; sind ihre Bedürfnisse verschiedenartig, so kämpfen sie um Sklaven, Frauen und Schmucksachen; und kümmern sie sich darum nicht, aus bloßer Lust am Kämpfen oder um Skalpe und Köpfe und dergleichen anerkannte Ruhmeszeichen. Jeder auf dieser Kulturstufe stehende Stamm lebt entweder in Abgeschlossenheit von oder in Feindschaft mit seinen Nachbarn. Delenda est Carthago ist der allgemeine Wahlspruch, und Naturvölker können nur in Frieden ihre Tage zubringen, wenn sie eine eigene kleine Welt für sich haben. Zuweilen liefert ihnen ein großes Meer, eine hohe Bergkette, eine breite „Marsch“ oder neutrales Gebiet den notwendigen Unterhalt und trennt sie voneinander. Sie treffen sich nur, um sich zu bekriegen, und sind daher nicht geneigt, viel voneinander zu lernen.“ (Vgl. oben S. 20.) Und was von den Stämmen untereinander, gilt im hohen Grade auch von den einzelnen Stammesgenossen selbst unter sich und in ihrer gegenseitigen Beziehung, in welcher die Selbstsucht, Rohheit und Feindseligkeit eine bei weitem größere Rolle spielen als Liebe und Wohlwollen, die sich fast nur den Kindern gegenüber und hier in unvernünftiger Übertreibung geltend machen. Obgleich man viele Kinder gleich nach der Geburt tötet, werden die Kinder, welche am Leben bleiben, solange sie klein und hülflos sind, zumal von der Mutter, jedoch auch vom Vater mit größter Zärtlichkeit geliebt, darin stimmen alle Berichterstatter überein (vgl. Sutherland, The origin and growth of the moral instinct, I. 111, 112, 115ff.). Leider dauert die elterliche Fürsorge nicht lange, denn z. B. bei den Buschmännern werden nach Lichtenstein die Knaben schon mit sieben Jahren verhältnismäßig unabhängig und selbständig, während die Mädchen bereits mit elf Jahren verheiratet und dadurch der elterlichen Obhut entrissen werden. Jüngere, später geborene Kinder nehmen alle elterliche Hingebung für sich in Anspruch und entziehen sie den früher geborenen Geschwistern. Das Schlimmste aber ist, daß diese Elternliebe sich als völlige Affenliebe erweist, die den Kindern nichts versagt noch verbietet, sie weder züchtigt noch erzieht, so daß infolge davon die Kinder, in keiner ihrer Ungezogenheiten gehindert, zu derselben natürlichen Wildheit

aufwachsen, in der sie von ihren Eltern erzeugt sind (Ebenda). Wuttke (Geschichte des Heidentums, I. S. 185) hat ganz recht, wenn er sagt und es mit zahlreichen Belegen erweist: „Selten ist eine wahre elterliche Liebe gegen das Kind, die über die Liebe der Tiere zu ihren Jungen hinausreicht; und wenn es ungelegen kommt, wenn es die Eltern nicht mögen, so wird es getötet, und die schauderhafte Sitte des Kindermordes (Abtreiben der Frucht, Erzwingen von Fehlgeburten, Verschenken und Verkaufen, Schlachten der Kinder) ist so allgemein, daß dies hinreicht, um die so häufigen sentimental idyllischen Tiraden von dem unverdorbenen Leben der Naturvölker völlig zu nichte zu machen. Wenn unter den Indianern die Mutter bei ihren Kindern keinen Gehorsam findet oder von ihnen geschlagen wird, so haben die Männer ihre Freude daran und sagen: „Das wird einmal ein tüchtiger Krieger werden.“ Bei den Kamtschadalen bitten die Kinder nie um etwas, sondern nehmen es ohne weiteres. Unter den Tungusen kommen Zweikämpfe zwischen Vater und Sohn mit tötlichem Ausgange häufig vor. Die Arekuna in Guyana erziehen Affen und Kinder gleichmäßig; die zur Familie gehörenden Affen werden von den Weibern gesäugt und lieben ihre menschlichen Ammen zärtlich; man sieht dort häufig Weiber mit einem Affen und einem Kinde an der Brust, die sich miteinander raufen. Für die Eltern zu sorgen, kommt den Kindern nicht in den Sinn. Greise und Schwache werden auf den Wanderzügen oftmals hülflos zurückgelassen, Alte und Kranke, gleichgültig ob Vater oder Mutter, getötet, oder den wilden Tieren oder dem Hungertode preisgegeben oder lebendig begraben.

l) Die Furcht vor dem Stärkeren

ist das einzige, was der sonst völlig unbegrenzten Zügel- und Gewissenlosigkeit des Wilden eine hemmende Schranke setzt und ihn vor sonst reuelos geübter Gewalt- und Schandthat zurückschreckt, und zwar wird ihm diese Fessel des Zwanges von zwei mächtig in sein Leben eingreifenden Gewalten auferlegt, einerseits von einem Tyrannen wildester Art, der ihn von außen, andererseits von seinem fetischistischen und animistischen Aberglauben, der ihn von innen knechtet. Das letztere wird bei der Behandlung der Religiosität des Wilden zur Genüge erhärtet werden; das erstere möge folgendes beweisen. Schwindet

der Tyrann, so verschwindet alle Furcht und damit alle von ihm erzwungene Ordnung, alles despotisch gebotene Recht, die wildeste Anarchie erhebt sich. So z. B. in Jenna oder in den umliegenden Gegenden (nach R. und J. LANDERS Niger-Expedition, I. 96 bei LUBBOCK, Origin, 302) „wenn eine Stadt ihr Oberhaupt verliert, so erkennen die Einwohner kein Gesetz mehr an, Anarchie, Unruhe, Verwirrung treten sogleich ein, und bis ein Nachfolger ernannt ist, hat alle Arbeit ein Ende. Die Stärkeren unterdrücken die Schwächeren und begehen jede Art von Verbrechen, ohne daß sie irgend einem Gericht für ihre Thaten verantwortlich wären. Privateigentum wird nicht mehr respektiert. So kommt es häufig vor, daß eine Stadt aus blühendem Wohlstand in schreckliche Verödung geworfen wird, ehe jemand auftritt, der der Zügellosigkeit ein Ende macht.“ Es stimmt diese Schilderung ganz mit BASTIANS Urteil überein (S. Salvador, S. 67f.): „Die Staatsidee ist (bei den Wilden) nirgends zur Entwickelung gekommen, und das Individuum, statt sich durch Vereinigung zu kräftigen, glaubt sich nur dadurch sicher, daß es alles neben sich unterdrückt. Der Vater macht Sklaven von seinen Kindern, der Mann von seiner Frau, um selbst frei zu sein, und ist es solange, bis er einem Mächtigeren begegnet, der dann für ihn ein ebenso unerbittlicher Herr wird. Seinen Nächsten kennt er nur als seinen Feind. Das Dogma allgemeiner Gleichberechtigung steht niemandem entfernter als dem Wilden und dem Naturzustande.“

m) Die Unfreiheit des Wilden

in jeder Hinsicht ist das Ergebnis aller unserer Entwickelungen. Er ist physisch im höchste Maße unfrei, denn er hängt ganz und gar von der Natur ab, deren Gesetze er nicht kennt, weshalb er nicht sie, sondern sie ihn beherrscht. Nicht bloß die äußere Natur macht den Menschen unfrei, sondern erst recht seine eigene innere, seine Triebe, Begierden und Leidenschaften. Der Wilde steht auch ganz unter der Herrschaft seiner eigenen, inneren Natur, die er nicht, sondern die ihn beherrscht: er ist ethisch absolut unfrei. Sein Denken steckt noch in den Kinderschuhen; er vermag nicht sachlich, objektiv, wissenschaftlich, frei zu denken; er urteilt ganz persönlich, subjektiv, egoistisch unfrei im Banne seiner selbstsüchtigen Begierden: er ist intellektuell unfrei. Und diese physische, ethische, intellektuelle Unfreiheit vermehrt er

noch nicht bloß durch gegenseitige despotische Unterdrückung, sondern auch durch eine Fülle kleinlicher, aber peinlich gehaltener Regeln und Gesetze, die er sich, sei es aus socialen, sei es aus religiösen Gründen giebt. Auf diese religiöse Gebundenheit gehen wir weiter unten ein, die sociale Unfreiheit, durch die er sozusagen juristisch gebunden ist, trotz seiner sonstigen Zügellosigkeit, erhellt aus folgender Schilderung Langs (bei Lubbock, Origin, 344): „Statt daß sie (die Australier) eine völlige persönliche Freiheit genießen, wie es beim ersten Anblick scheinen könnte, werden sie von einer Menge von Regeln und Gewohnheiten regiert, welche eine so grausame Tyrannei zur Folge haben, wie sie sonst vielleicht nie auf der Erde dagewesen ist, indem sie nicht nur den Willen des Schwachen, sondern auch sein Eigentum und Leben der Herrschaft des Starken unterwirft. Der ganze Zweck der Einrichtung ist, alles den Stärkeren und Älteren zu geben, zum Nachteil der Schwachen und Jüngeren und besonders zum Schaden der Weiber. Sie haben Regeln, kraft welcher die beste Speise, die besten Stücke, die besten Tiere u. s. w. den Weibern und jungen Leuten verboten sind und für die älteren reserviert bleiben. Die Weiber sind gewöhnlich im Besitz der Älteren und Mächtigen, von denen manche vier bis sieben Weiber haben, während den jungen Leuten die Weiber gänzlich versagt werden, wenn sie nicht etwa Schwestern haben, die sie im Tauschhandel dafür hingeben können, und wenn sie nicht etwa stark und mutig genug sind, zu verhindern, daß man ihnen ihre Schwester nimmt ohne den entsprechenden Entgelt.“ Die Tabugesetze der Polynesier bilden für sie die lästigste Fessel, aus der sie sich so wenig befreien können, wie Indianer, Neger und asiatische Völker aus ähnlichen streng beobachteten Gewohnheitsregeln.

n) Das wahre Bild des geistigen und sittlichen Zustandes des Wilden steht im herben Widerspruche zu den idealistischen Schilderungen, wie man sie besonders unter dem Einflusse Rousseauscher Ideen früher von der kindlichen Naivetät und Unverdorbenheit des Naturmenschen zu geben beliebte. Seumes Kanadier, „der Europens übertünchte Höflichkeit nicht kannte und ein Herz, wie Gott es ihm gegeben von Kultur noch frei im Busen hegte,“ der seinem Beleidiger und Feinde nicht bloß verzeiht, sondern sogar Böses mit Gutem vergilt und sich dann mit den stolzen Worten:

„Seht, wir Wilde sind doch bessere Menschen“ seitwärts in die Büsche schlägt — ist eine nur der Phantasie des Dichtergehirns entsprungene Träumerei. Der wirkliche Kanadier würde in diesem Falle nach nichts als nach Rache gedürstet haben und seinen Feind bei der ersten sich ihm bietenden Gelegenheit mit Wollust niedergemacht haben. Der bessere Mensch ist in jedem Falle der entwickelte Kulturmensch, wenn er auch weit davon entfernt ist, der gute zu sein. Die Natur und der Naturzustand ist in keinem Falle sittlich gut, denn er bedeutet die rücksichtsloseste Selbstsucht, auf deren allmählicher Unterdrückung eben die Entwickelung der Kultur beruht. Der Naturmensch bedeutet die Bestie im Menschen; der Kulturmensch ist der, in dem diese Bestie gezähmt und gebändigt ist. Aber auch in ihm ist sie noch nicht getötet, sie lebt, und es bedarf oft nur eines geringen Anstoßes, um sie, wenn auch nur für kurze Zeit, selbst im entwickeltsten Kulturmenschen in ihrer ganzen ursprünglichen Wildheit hervorbrechen zu lassen. Das ist das Radikalböse im Menschen nach KANTS Ausdrucke. Aber KANT spricht auch von einem Kampfe zwischen dem bösen und guten Prinzipe im Menschen. Das Gute hätte nicht entstehen können, wenn nicht der Springquell auch dazu in der Natur gegeben wäre. Wir haben schon früher (Vgl. Seelenkunde, Teil 2, S. 97f.) auf diesen Springquell hingewiesen: es ist der Geschlechtstrieb, der die Geschlechter zusammenführt und zusammenbindet, und aus dem, so roh und rücksichtslos er sich anfänglich auch gebärden mag, doch die Kindes-, Gatten- und Elternliebe und damit die Liebe überhaupt hervorgeht, zuletzt gesteigert bis zur sittlichen Menschenliebe. Eben das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und seine Entwickelung muß deshalb im nächsten Abschnitt noch Gegenstand unserer Betrachtung sein.

o) Wilde wie Kinder und Tiere.

Daß Wilde in ihrem Wankelmut und Leichtsinn, in ihrer leichten Erregbarkeit und dem raschen Hervorbrechen und Verschwinden ihrer Gemütsbewegungen, ebenso intellektuell in ihrer Neugier und Denkschwäche große Ähnlichkeit mit Kindern zeigen, ist oft bemerkt und erwähnt worden. LE VAILLANT sagt von den Namaquas, daß sie Kindern gleichen hinsichtlich ihrer großen Neugierde. Von den wilden Stämmen der Malayischen Halbinsel

berichtet BOURIEN: „Unbeständige Launenhaftigkeit und regelloser Wankelmut, dazu eine Mischung von Furcht, Schüchternheit und Mißtrauen bildet den Grundzug ihres Charakters; sie scheinen immer zu denken, daß es besser für sie wäre, wenn sie da nicht wären, wo sie gerade sind. Wie bei Kindern, scheinen ihre Handlungen selten von Überlegung geleitet zu sein, sondern sie handeln immer nach dem ersten Eindruck.“ — Oberea, die 40 Jahre alte Königin von Tahiti, spielte wie ein Kind mit einer Puppe und erregte damit den Neid anderer Eingeborener in ihrer Umgebung, die auch eine Puppe haben wollten (vgl. LUBBOCK, Origin, 402, 486). APPUN berichtet (Ausland 1871, Nr. 37, S. 886): „Der Anblick einer Jagdflinte zwingt ihm (dem Indianer), was kein anderer Gegenstand bewirken würde, ein freudig erregtes Lächeln ab; er muß sie in die Hand nehmen, überall besichtigen, den Hahn spannen, sie anlegen, kurz in derselben Art mit ihr umgehen, wie es ein Kind mit einem ihm liebgewordenen Spielzeug zu thun gewohnt ist. Es war in einer Arekuna-Niederlassung in der Nähe des Roraima, wo ein alter Indianer beim Anblick meiner Flinten sich dermaßen glücklich fühlte, daß er eine derselben, nachdem er sie lange Zeit gemustert, an sich behielt, sie die ganze Zeit meines Aufenthaltes in der Niederlassung bei sich führte und sie unter keinen Umständen aus der Hand ließ, sie sogar des Nachts neben sich in seiner Hängematte liegen hatte. Bei meiner Abreise mußte sich der Alte natürlich von der geliebten Flinte trennen, und er that es mit dem wehmütigsten Gesichte von der Welt.“

„Die Thränen der Südsee-Insulaner,“ sagt COOK, „wie die Thränen der Kinder waren bei jeder stark erregten Leidenschaft immer gleich vorhanden; sie schienen dann aber auch, gerade wie Kinderthränen, ebenso schnell wieder vergessen, als vorhin vergossen.“ D'URVILLE erzählt von dem neuseeländischen Häuptling Tauvaryo: „er weinte wie ein Kind, weil die Matrosen sein Lieblingsgewand mit Mehl beschmutzt hatten.“ Von den Fidschi-Insulanern erwähnt WILLIAMS, daß nicht bloß die Weiber weinten, und von den Ostafrikanern BURTON, daß die Männer häufiger als die Weiber weinten (vgl. LUBBOCK, Origin, 403).

Diese Ähnlichkeit mit Kindern ist aber von Kindlichkeit gleichwohl weit entfernt und würde besser als Kindischkeit bezeichnet werden. Das Hervorbrechen von Affekten in kleinen

Kindern ist meistens ungefährlich, weil sie in ihrer Schwäche wenig Schaden anrichten können und leicht zu bändigen sind. Der Wilde aber ist ein großes Kind, d. h. er verbindet den Mangel an Selbstzügelung und die rasche Erregbarkeit des Kindes mit der physischen Stärke und psychischen Leidenschaftlichkeit eines Erwachsenen. Seine scheinbar kindliche Naivetät schlägt daher oft und leicht in die blinde Wut des wilden Tieres um und, so liebenswürdig und spielend lenkbar er beim ersten Anblick häufig erschien, wie z. B. die Südsee-Insulaner, so furchtbar und todbringend entpuppte sich später bei der geringsten Veranlassung sein wahres Wesen in alles verheerenden, vulkanischen und dämonischen Ausbrüchen. Kinder von Kulturvölkern werden an Selbstbeherrschung gewöhnt und lernen, je mehr sie erwachsen, ihre Affekte zu zügeln. Der Wilde aber bleibt zeitlebens ein Kind, er lernt niemals seine Triebe und Begierden unterdrücken; so ist er weder selbst vor sich, noch sind andere vor ihm sicher, und man thut am besten, ihm nie zu trauen, sondern stets vor ihm auf der Hut zu sein.

Darin, daß Wilde während ihres ganzen Lebens mehr auf kindischer als auf kindlicher Stufe stehen bleiben, gleichen sie auch den Tieren, und es kann daher auch nicht Wunder nehmen, daß oberflächliche Beobachter die Wilden auf niedrigster Stufe schwerlich für Menschen gelten ließen, wie z. B. Dove die Tasmanier kaum für vernünftige Wesen halten wollte, Adolph Decker von den Feuerländern sagte, sie seien mehr Tiere als Menschen, sie seien in jeder Hinsicht tierisch, und Lichtenstein eine ähnliche absprechende Beschreibung von den Buschmännern entwarf (vgl. Lubbock, Prehistoric times, S. 450, 536—538; Klemm, Kulturgeschichte, I. 334).

p) Der sittliche Abstand des Naturmenschen vom Kulturmenschen.

Im Sommer 1899 fand im Zoologischen Garten zu Dresden die Schaustellung einer Negertruppe von der Goldküste Afrikas, sog. Aschantis, statt, welche nach der Sutherlandschen Tabelle (s. oben S. 14) zu den „mittleren Barbaren“ gehören. Es waren 90 Personen, darunter 20 junge Mädchen und 20 Kinder. Sie hatten ihre Hütten gebaut und wirtschafteten, wenn nicht gerade „Vorstellung“ war, in ungezwungener Weise. Eines Abends, als der größte Teil des Publikums sich schon verlaufen hatte, bemerkte

ich, wie ein junges, einige 20 Jahre altes Negerweib von ihrem etwa 7- bis 8jährigen Knaben in wütender Weise verfolgt und angegriffen wurde. Was die Aufregung des Kindes veranlaßt hatte, weiß ich nicht, genug, die Mutter konnte sich kaum vor ihm retten. Sie floh, er holte sie ein und schlug nach ihr. Sie, natürlich stärker als er, schlug ihn nicht, sondern hielt ihm nur abwehrend die Hände fest oder warf ihn über ihre Schulter, daß er in der Luft schwebte. Kaum aber hatte sie ihn losgelassen und war fortgerannt, so wiederholte sich der Angriff von neuem. Wie eine wütende Ratte sprang der Junge boshaft und ingrimmig an seiner Mutter herauf und riß ihr die wenigen Tücher, mit denen sie umwickelt war, vom Leibe, so daß sie nackt dastand. Endlich drückte sie ihn fest, aber verhältnismäßig sanft zu Boden und redete ihm gütlich zu. Er antwortete mit wildem Fauchen und störrischem Strampeln. In diesem Augenblick sprang der Mann des Weibes, der Vater des Kindes, aus seiner Hütte, befreite den Knaben und drosch in rohester Weise mit den Fäusten auf den nackten Rücken der Frau ein. Dann hielt er ihr die Hände fest und rief, wie man aus seinen Gesten deutlich erkannte, dem Jungen zu, seine Mutter zu schlagen. Der Knabe stutzte, die Frau riß sich mit verzweifelter Anstrengung los, und Mann und Knabe stürzten der Fliehenden mit drohenden Gebärden nach. Wie die Sache endete, weiß ich nicht, denn die drei verloren sich im Gebüsch, und ihre übrigen Stammesgenossen kümmerten sich nicht einen Deut um die „Familienangelegenheit“. — Zehn Jahre früher, im April 1889, erlebte ich in Tivoli bei Rom folgende Scene. Ein etwa 12jähriger Knabe verfolgte mit Schimpfen und wütenden Mienen ein etwa 18jähriges Mädchen. Er warf der Fliehenden Straßenkot, Steine und Holzstücke nach. Da trat aus seiner Werkstatt ein Schmied heraus, eine kraftvolle Mannesgestalt. Er beschützte das Mädchen, ergriff den Knaben am Arme und sprach energisch auf ihn ein, ohne ihm etwas zu thun. Der Junge brach in Thränen aus; der Schmied führte ihn, während das Mädchen sich eilig davonmachte, über die Straße, rief des Knaben Mutter aus dem nahe gelegenen Hause, und diese geleitete, nachdem sie den Hergang vernommen hatte, ihren Buben unter tadelnden Worten ins Haus, hinter deren Thür beide verschwanden. Ich wüßte nicht, was den ethischen Abstand zwischen einem Barbarenstamme und einem Kultur-

volke besser veranschaulichen könnte, als diese beiden Vorgänge, deren Ähnlichkeit doch zugleich die absolute Verschiedenheit und den geraden Gegensatz in moralischer Beziehung deutlich vor Augen stellt. So wie sich die dürftige Strohhütte des Schwarzen zu einem herrlichen Palast oder Dom, so verhält sich auch die sittliche Gefühlsroheit des Wilden zu dem moralischen Zartgefühl eines wirklichen Kulturmenschen.

q) Klimatische Einflüsse.

Daß die sittliche Wildheit des Naturmenschen, zumal in den Tropen, vielfach und in hohem Grade auch eine Folge klimatischer Einflüsse oder wenigstens durch sie mitbedingt ist, scheint mir am besten dadurch bewiesen zu werden, daß auch weiße Kulturmenschen unter den Einwirkungen des Tropenklimas häufig einer völligen Abänderung ihres Wesens nach der Seite des moralisch Bösen und intellektuell Unzurechnungsfähigen unterliegen und in einen Zustand geraten, den man bekanntlich mit dem charakteristischen Namen des „Tropenkollers“ belegt hat. Auf Grund seiner Erlebnisse in der sich verhältnismäßig noch eines guten Klimas erfreuenden Hauptstadt von Siam, Bangkok, hat Dr. Rasch-Sorau in der Allgemeinen Zeitschrift für Psychiatrie interessante Thatsachen über diese merkwürdige Veränderung der Gemüts- und Denkart infolge des Tropenaufenthalts mitgeteilt. Ein höherer Beamter z. B. zeigte nach halbjähriger Anwesenheit eine gänzliche Umgestaltung seines Charakters, er wurde reizbar, rücksichtslos, großthuerisch, ein „wahrer Rüpel“ und fing an sich zu betrinken. Durch eine leichte Absonderung wurde sein Zustand nur verschlimmert; sein Verhalten brachte ihn und seine Landsleute in Verlegenheiten, so daß er veranlaßt werden mußte, nach Europa zurückzukehren. Ein mäßiger, ruhiger, pünktlicher Unterbeamter wurde nach dreiviertel Jahren ein Renommist, log ganz unverschämt und wurde so brutal, daß er z. B., während er sich mit einem Kollegen unterhielt, dessen Hund ergriff und ihm einfach die Kehle durchschnitt, „ohne etwas dabei zu finden“; er schoß häufig mit dem Gewehr von der Veranda herab auf Tiere oder sonst wohin, so daß ihm die Wohnung gekündigt wurde. Nach der „Acclimatisation“ gewann er wieder sein normales Wesen. Ein sehr intelligenter Forstreferendar wurde so apathisch, daß er ein kleines Fingergeschwür sich nicht

wegschneiden, sondern lieber Knochen und Sehne vereitern ließ. Er ergab sich dem Trunke, verkam moralisch und erschoß sich endlich. Ein Ingenieur wurde nach kurzem Aufenthalte derart hysterisch, daß er nicht mehr aus dem Hause ging; hierauf stellten sich bei ihm Verfolgungsideen und Größenwahn ein. Erst die Rückkehr nach Europa brachte Besserung. Als die hauptsächlichsten Folgen des Tropenaufenthaltes für Nervensystem und Charakterbeschaffenheit bezeichnet Dr. Rasch Schlaflosigkeit, Erschlaffung, Indifferenz, Abnahme der Widerstandsfähigkeit gegen Krankheiten, Unlust zur Anstrengung, große Empfindlichkeit, Gedächtnisabnahme und reizbare Schwäche. Was sich bei dem Kulturmenschen somit als abnormes Herabsinken in einen niedrigeren Geistes- und Willenszustand erweist, das bildet bei dem tropischen Naturmenschen die normale Geistes- und Charakterbeschaffenheit. Der unmittelbare Zusammenhang des Physischen mit dem Psychischen und des Physiologischen mit dem Psychologischen tritt auch hier klar zu Tage und beweist, daß auf empirisch-psychologischem Gebiete von einer Freiheit des Willens keine Rede sein kann, sondern diese nur als ethisches Postulat besteht.

VI. Das Verhältnis von Mann und Weib im Naturzustande und die Entwicklung der Ehe.

Mit zunehmender Kulturentwicklung erhöhen sich alle Eigenschaften und Zustände des Menschen gleichmäßig, so daß man von der Eigentümlichkeit eines Zustandes stets auch auf die allgemeine Beschaffenheit aller anderen zurückschließen kann. Es giebt also viele Maßstäbe, nach denen man den Kulturgrad eines Volkes schätzen kann. Für die Höhe der sittlichen Bildung läßt sich aber schwerlich ein feinerer Gradmesser finden, als die allgemeine Stellung des weiblichen Geschlechts dem männlichen gegenüber in einer ganzen Nation oder in einer bestimmten Schicht derselben. Das ist natürlich, denn der Mann ist bisher stets der eigentliche Schöpfer, Bahnbrecher und Träger der Bildung gewesen. Das Weib ist das ihm allernächste Subjekt, auf das all sein natürliches Wirken am meisten bezogen ist, an dessen freierer oder gedrückterer Stellung die größere Milde oder Roheit des Mannes sich daher notwendig zeigen muß, weil das Weib

sich ihm und seiner Einwirkung gar nicht entziehen kann, noch im allgemeinen auch will, während andere Wesen z. B. andere Männer sich dieser Einwirkung des einzelnen Mannes sehr wohl nicht nur entziehen, sondern sich ihr energisch sogar oftmals entgegenstellen. Je roher der Mann, je tiefer und trostloser die Stellung des zu ihm gehörenden Weibes, und je untergeordneter die Stellung des Weibes, um so gewaltthätiger die Herrschaft des Mannes.

a) Die Stellung des Weibes bei den wilden Völkern

ist, entsprechend der schrankenlosen Roheit der Männer, die denkbar unwürdigste und schmählichste. Oft genug ist in Beziehung darauf das Wort Petrucchios aus Shakespeares „Zähmung der Widerspenstigen“ citiert:

> Sie ist mein Landgut, ist mein Haus und Hof,
> Mein Hausgerät, mein Acker, meine Scheune,
> Mein Pferd, mein Ochs, mein Esel, kurz, mein alles:
> Ich will der Herr sein meines Eigentums.

Die Behandlung des Weibes ist voll von Grausamkeit. Bei den Feuerländern werden sie in tiefer Sklaverei gehalten. Die Männer binden und schlagen sie häufig. Wie anderes Eigentum können die Ehefrauen nach Belieben verkauft werden, und der gewöhnliche Preis ist eine Muskete. Die Käufer können mit ihnen machen, was sie wollen, ja sie erschlagen (Lubbock, Prehistoric times, 455). Oldfield sah in Australien niemals eines Weibes Grab, und meint, die Eingeborenen gäben sich gar nicht die Mühe, weibliche Leichen zu begraben; wenige seien so glücklich, eines natürlichen Todes zu sterben, da sie gewöhnlich vor höherem Alter getötet würden, um nicht die Nahrung unnütz zu schmälern. „So wenig Wichtigkeit wird ihnen zugeschrieben, sowohl vor als nach ihrem Tode, daß man glauben kann, der Mann schätze seinen lebenden Hund ebenso hoch als sein Weib und denke an beide gleich oft und mit gleicher Liebe, wenn er sie beide gegessen hat (Ebenda, 595). Von den Australiern sagt Eyre (bei Lubbock, Origin, 60 f.): „Wenige Frauen wird man finden können, welche frei von schrecklichen Kopfnarben sind oder nicht am ganzen Körper von teils vernarbten, teils frischen Speerstichen bedeckt sind. Ich habe ein junges Weib gesehen, das mit ihren

vielen Narben erschien, als ob sie wie ein Sieb durchlöchert gewesen wäre. Denn sehen sie gar hübsch aus, so ist ihre Lage, wenn möglich, noch schlimmer.“

Die Frauen gelten als Ware und werden wie Handelsartikel verschachert. Bei den Guyana-Indianern und vielen anderen Stämmen ist das Weib Eigentum des Vaters, Ehemannes, Sohnes. Der Vater verkauft seine Tochter, der Mann seine Frau, der Sohn seine verwittwete Mutter, wenn es ihnen gefällt (Sutherland, o. c. I. 194). Ein in Tschurusk abgelieferter Samojede entschuldigte den Mord seiner Frau, weil sie sein rechtmäßig erkauftes Eigentum gewesen sei (Bastian, Mensch, III. 300).

Das Weib ist rechtloser Stoff ohne jede Freiheit und persönlichen Willen. Hearne erzählt, es sei unter den Hudson Bay-Indianern stets die Gewohnheit der Männer gewesen, um die Weiber zu ringen; die stärksten trugen natürlich den Preis davon. Ein Schwacher, wenn er nicht ein guter Jäger und wohlbeliebt ist, darf selten im Besitz eines Weibes bleiben, das ein Stärkerer seiner Beachtung für wert hält. Diese Gewohnheit herrscht unter allen ihren Stämmen und verursacht einen großen Wetteifer bei den jungen Männern, welche deshalb bei allen Gelegenheiten von Kindheit an ihre Stärke und Geschicklichkeit im Ringen versuchen. Dasselbe wird von vielen anderen Beobachtern bestätigt (vgl. Lubbock, Origin, 79f.). Die Weiber protestieren nicht gegen das Verfahren, das ihnen vielmehr ganz natürlich erscheint. Es ist also ähnlich wie bei vielen Tieren, wo während der Brunstzeit die Männchen um die Weibchen kämpfen, und diese dem Sieger folgen.

Die Frau ist Arbeitstier; alle Mühe liegt auf ihr, während der Mann faulenzt. Sie wird daher früh alt und häßlich. Vielfach schon von seinem neunten Jahre an geschlechtlich mißbraucht, wird das Mädchen mit 12 bis 14 Jahren Mutter und ist mit 25 Jahren eine Greisin (vgl. dazu Sutherland, o. c. Kap. VI und VII). Sie wird als unreines Geschöpf betrachtet und von den Casibos am Pachitea deshalb nicht einmal gegessen (Bastian, Mensch, III. 294). Welchen Quälereien das Weib unter diesem Gesichtspunkt unterworfen ist, zeigt folgende Schilderung (nach Pallas bei Bastian, o. c. III. 294): „Die samojedische Frau, die als ein unreines Geschöpf betrachtet wird und mit dem Mann nicht essen darf, kann, wenn sie ihre Hütte aufgeschlagen hat, nicht eher

hineingehen, als bis sie zuerst sich und dann alles, worauf sie gesessen, sowie jedes Stück, das sie in die Hütte trägt, über einem angezündeten Feuer mit Renntierhaaren ausgeräuchert hat. Will sie die auf dem Schlitten befestigten Kleider losbinden, so darf sie es nicht von oben thun, sondern muß unter dem Schlitten (woran das Renntier gespannt ist) durchkriechend sich bemühen. Ebenso darf auf der Reise kein Weib quer durch die Reihe hintereinander folgender Schlitten gehen, sondern muß entweder den ganzen Zug umlaufen oder unter den Schlittenstangen durchkriechen. In der Hütte wird der Thür gegenüber hinter dem Feuer ein Stab eingepflanzt, den die Frau nie überschreiten darf, sondern wenn sie von einer Seite zur anderen übergehen will, so muß sie vor der Thür vorbei um das Feuer gehen. Keine darf von einem Renntierkopfe genießen.“ Als unrein ist das Weib wie z. B. bei den Krähenindianern von feierlichen Tänzen, religiösen Ceremonien und Festen und selbstverständlich von allen Annehmlichkeiten der Männer, wie besonders leckeren Speisen, ausgeschlossen (Bastian, o. c. III. 296). Bei vielen Völkern, sogar noch bei civilisierten, wie Chinesen, Indern und Muhammedanern, macht sich die Geringschätzung des Weibes auch darin geltend, daß ihm der Besitz einer Seele abgesprochen wird. Der Chinese, nach seinen Kindern gefragt, nennt nur seine Knaben. Hat er nur Töchter, so sagt er, er habe keine Kinder (Waitz, Anthropologie, I. 380).

Daß die Weiber sich in erbitterter Notwehr nicht selten auch zu rächen suchen, ist leicht begreiflich. „Wie Phillips bei seiner ersten Bekanntschaft mit den Bewohnern von Botanybay erzählt (heißt es bei Bastian, o. c. III. 292), daß die Männer ihre Weibsbewerbung stets mit Schlägen beginnen und nur auf Mißhandlung der Weiber sinnen, wobei sie sich treulich einander unterstützen; daß aber auch die Weiber nie die Gelegenheit, sich zu rächen, vorübergehen lassen: eben das findet sich überall unter den Negervölkern, wo die Männer in mysteriösen Bündnissen die Mittel und Wege aushecken, ihre weibliche Dienerschaft in möglichst unterwürfigem Zustande zu halten, wo aber auch die Frauen ihrerseits oft solche unter sich stiften und verschiedentlich die Oberhand behalten.“

---

b) Die Entwicklung der Ehe und Liebe.

(Vgl. folgende Werke: Bachofen, Das Mutterrecht; Girard Teulon, La mère chez certains peuples de l'antiquité; Mc Lennan, On primitive marriage; Lubbock, Origin of civilisation; Oskar Peschel, Völkerkunde; Sutherland, The origin and growth of the moral instinct; J. Kohler, Zur Urgeschichte der Ehe; E. Westermark, Die Entwickelung der Ehe.)

Das geschlechtliche, ja auch das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Weib zeigt bei verschiedenen und zumal den Naturvölkern so mannigfache und von den uns gewohnten so durchaus abweichende Formen, daß die Verwunderung darüber beim ersten Kennenlernen wohl begreiflich ist. Eine ethische Bedeutung haben diese Verhältnisse, wie schon oben S. 154ff. gezeigt, ursprünglich überhaupt nicht; die Ehe gründet sich zuerst nicht auf zartere Sympathien, sondern erscheint als ein bloß geschlechtliches Band, „als eine rein animalische und die Bequemlichkeit befördernde Verbindung, als ein Mittel, die Nahrung gekocht zu bekommen.“ Daher sind auch die ehelichen Bande oft so lose, daß, wenn die Eheleute sich nicht mehr mögen, sie sich ohne weiteres trennen. Wie auf Ceylon, findet manchmal eine 14tägige Probezeit statt, nach welcher entweder die Ehe für gültig erklärt wird oder Trennung eintritt, oder es kommt eine Art Dreiviertelehe wie bei den Hassaniyeh-Arabern, vor, bei welcher die Frau drei Tage ihrem Manne gehört, aber jeden vierten Tag frei ist. Eine sehr eigentümliche Einrichtung findet sich bei den Reddies von Süd-Indien: „Ein junges Weib von 16 bis 20 Jahren kann an einen Knaben von 5 bis 6 Jahren verheiratet werden. Sie lebt aber mit einem anderen erwachsenen Manne, etwa einem Onkel oder einem Vetter mütterlicherseits, darf aber keine Verbindung mit einem väterlichen Verwandten eingehen; der Vater des Knaben selbst, d. h. ihr Schwiegervater, kann gelegentlich ihr Mann sein. Sollten aus dieser Verbindung Kinder entspringen, so wird der Knabe als Vater betrachtet. Wenn der Knabe erwachsen ist, so ist seine Frau natürlich zu alt für ihn. Dann tritt er in eine Verbindung mit der Frau eines anderen Knaben, der als Vater der aus der Verbindung hervorgehenden Kinder betrachtet wird.“ Bei vielen Völkern an den entgegengesetzten Enden der Erde leben Mann und Frau

ganz oder eine Zeit von 4 bis 6 Monaten bis zu 3 bis 4 Jahren nach der Hochzeit getrennt und besuchen sich nur heimlich. Nach Kohler (Das Recht als Kulturerscheinung, S. 9) ist dies Getrenntleben vielleicht ursprünglich eine Folge des Hasses, der zwischen dem brutal raubenden Manne und der grausam geraubten Frau entbrennen mußte, später aber zur symbolischen Sitte abgeschwächt wurde. Von besonderen Heiratsceremonien ist bei vielen Stämmen auch keine Rede.

Erwägt man, daß im Naturzustande, wie oben bereits dargestellt, weder von Schamhaftigkeit noch von Keuschheit die geringste Spur zu entdecken ist; daß infolge davon, wie auch bereits gezeigt, bei den Wilden ein fast schrankenloses geschlechtliches Durcheinander herrscht, so versteht es sich von selbst und wird außerdem durch die unmittelbare Beobachtung niedrigster Stämme wie der Andamaner, Apachen u. a. bezeugt, daß im Urzustande des Menschen von Ehe im Sinne einer festen Beschränkung bestimmter einzelner Männer und Weiber aufeinander noch keine Rede war, daß vielmehr eine unbeanstandete Vermischung aller untereinander die selbstverständlich herrschende Gewohnheit bildete. Diese „freie Liebe“ rohester Art, diese gesetz- und schrankenlose „Hordenehe“ (Gruppenehe) bezeichnet man am besten mit dem Namen der Agamie (= Nochnichtehelichkeit). Es ist überflüssig, hier die zahlreichen Bestätigungen des agamischen Urzustandes aus unmittelbarer Beobachtung, die in den oben genannten Werken ausführlich gegeben sind, zu wiederholen, wir wollen hier nur auf fünf Überlebsel hinweisen, in denen jene geschlechtliche Ungebundenheit deutlich nachklingt, und die sich eben nur unter der Voraussetzung des ursprünglich agamischen Tiefstandes erklären lassen.

Das erste, wichtigste und folgenreichste dieser Überlebsel ist das sog. Mutterrecht, d. h. ein Zustand, in welchem sich alle familienrechtlichen Beziehungen, also alle Verwandtschafts- und Erbschaftsverhältnisse allein in weiblicher Abstammungslinie bewegen und also die väterliche Abstammung und Verwandtschaft gar nicht in Frage kommt und nichts gilt. Nicht nur daß die Kinder den Namen der Mutter tragen, sie erben auch von der Mutter bez. von den Brüdern der Mutter, nicht von ihrem Vater, dessen Nachlaß vielmehr auf seiner Schwester Kinder übergeht. Der natürliche Grund für diese uns seltsam anmutende Erscheinung,

die sich gleichwohl überall auf der Erde, in Polynesien, Afrika, Amerika, Asien, sowie in Europa bei den Völkern des Altertums gefunden hat, ist offenbar der Grundsatz: pater incertus, mater certa. Bei der ursprünglichen schrankenlosen Vermischung aller mit allen war es unmöglich, den Vater des Kindes zu bestimmen, während die Mutterschaft klar zu Tage lag. So konnte sich alle verwandtschaftliche Beziehung lediglich nach der Mutter richten, und die daraus folgenden familienrechtlichen Einrichtungen blieben lange Zeit auch dann noch bestehen, als durch eine festgeregelte Ehe die Vaterschaft ebenso sicher war wie die Mutterschaft. Gegenüber diesem dem tiefsten Naturzustand entsprungenen Mutterrechte bildete das einem höheren Kulturzustand mit fest abgegrenzten Ehen angehörende Vaterrecht, durch welches das Mutterrecht später überwunden wurde, offenbar einen großartigen Fortschritt.

Als zweites Überlebsel des agamischen Urzustandes erscheint die ein- oder mehrmalige Preisgebung der Braut, sei es an alle oder mehrere oder einen einzelnen Mann, der im letzteren Falle häufig der Priester zu sein pflegt (jus primae noctis). Dadurch wurde das Recht, welches ehemals die Allgemeinheit auf jedes Weib besaß, gewissermaßen abgekauft, und somit erst das ausschließliche Recht eines besonderen Mannes auf eine besondere Frau, d. h. die Ehe, begründet. Für diesen bei vielen wilden Stämmen und Völkern des Altertums verbreiteten Gebrauch haben wir oben bereits (s. Keuschheitszustand S. 156f.) einige Beispiele angeführt.

Das dritte Überlebsel tritt uns in der später als Blutschande verpönten Bruder- und Schwesterehe entgegen. Aleuten, Korjaken und andere Anwohner des Beringmeeres sahen darin nichts Anstößiges. Bei den Veddah auf Ceylon darf der Bruder seine jüngere Schwester heiraten. In indogermanischer Urzeit hatte der Regel nach der Bruder seine Schwester zur Frau, und die Verwandtschaftsbegriffe Bruder und Schwester stimmten für den Indogermanen mit denjenigen von Gatte und Gattin überein (H. Brunnhofer, Der gräcoitalische Name der Milch. Ein monographischer Beitrag zur ältesten Empfindungsgeschichte der indogermanischen Völker. 1871. S. 28). Bei den Altpersern waren die Ehen zwischen Verwandten besonders verdienstlich, und die Verheiratung nicht bloß mit der Schwester, sondern

sogar mit der Mutter erlaubt. Zeus' Gattin ist seine Schwester Hera; die Hellenen ließen Ehen zwischen Halbgeschwistern zu. Der Inka von Peru mußte seine Schwester heiraten, und der ägyptische Pharao konnte keine passendere Gemahlin wählen, in diesen Fällen wohl, um das fürstliche Blut rein zu erhalten.

Als viertes Überlebsel kann man die schon oben (S. 157) erwähnte Sitte des Verleihens der Weiber an Gastfreunde oder um Geld betrachten, und als fünftes gesellt sich die Hochachtung hinzu, welche bei vielen Völkern der Hetärismus und die Hetären genießen. So nicht bloß bei den Indianern, Australiern und Negern, sondern auch auf Java, „wo die Ronggeng, obgleich Hetäre, doch eine gewisse Ehre genießt, denn selbst Fürsten tanzen (dandak) mit ihr, und, wenn sie sich verheiratet, so ist jede Schmach der früheren Prostitution damit getilgt" (Waitz, Anthropologie, I. 379). Eine ähnliche Stellung nahmen die Hetären im alten Indien, Ägypten und Griechenland ein.

Es entsteht nun die Frage, auf welche Weise sich aus dem ursprünglichen Zustande der Agamie heraus die eigentliche Ehe, sei es als Polygamie (Polygynie), sei es als Monogamie, entwickelt habe. Mc Lennan besonders, dem auch Lubbock und Kohler gefolgt sind, hat die Entstehungsursache in dem bei vielen Völkern gebräuchlichen, zuerst thatsächlichen, später zur symbolischen Sitte abgeschwächten Weiberraub finden wollen.

Die Gründe für den gewaltsamen Raub von Weibern liegen, abgesehen von dem wilden Leben überhaupt, in dem keiner sicher vor dem anderen ist, also erst recht nicht das Weib, in dem vielfach herrschenden Mangel an Weibern. Die Zahl der Weiber wird oftmals unverhältnismäßig dadurch verringert, daß weibliche Kinder als unnütze Geschöpfe häufig gleich nach der Geburt getötet werden. Dazu kommt, daß die Starken die Weiber monopolisieren, und die Schwächeren sich also anderweitig versorgen müssen. Meistens säugen die Weiber sehr lange; bei vielen Stämmen enthalten sich die Männer des säugenden Weibes und sehen sich also nach anderen Weibern um und erst recht nach jungem und frischem Fleisch, da die Weiber teils infolge der schlechten Behandlung, teils von Natur frühzeitig altern.

Die Kariben stahlen sich ihre Weiber von den benachbarten Stämmen und hatten so wenig freundlichen Umgang mit ihnen,

daß sie gegenseitig nicht einmal ihre Sprache verstanden. In welch empörender Weise der Weiberraub z. B. bei den Australiern ausgeführt wird, zeigt folgende Schilderung Oldfields bei Lubbock (Origin, 85): „Bei den Zügen (welche die Australier zum Zweck des Weiberraubes unternehmen) pflegen sie sich freudig allen Entbehrungen und Gefahren zu unterziehen, wie bei den zur Ausübung der Blutrache unternommenen Expeditionen. Wenn sie auf einer solchen Streife ein unbeschütztes Weib antreffen, so sind ihre Maßregeln nicht eben höflicher Art. Sie betäuben sie durch einen Keulenschlag, schleifen sie bei den Haaren zu dem nächsten Dickicht und warten, bis sie sich erholt. Wenn sie zum Bewußtsein kommt, wird sie gezwungen, sie zu begleiten, und da im schlimmsten Falle sie nur den einen brutalen Herrn für den anderen austauscht, so willigt sie denn gewöhnlich ein und giebt sich selbst die größte Mühe, so rasch wie möglich mit ihren Räubern zu entkommen, als ob es ihre freie Wahl gewesen wäre." Die Eingeborenen von Sydney verfuhren so (Ebenda, 85): „Die arme Unglückliche wird in der Abwesenheit ihrer Beschützer gestohlen. Man betäubt sie durch Schläge mit der Keule oder dem Holzschwert auf Kopf, Rücken und Schultern; jedem Schlage folgt ein Strom von Blut; dann wird sie an einem Arme durch den Wald geschleift mit einer solchen Heftigkeit, als sollte der Arm aus seiner Höhle gerissen werden. Der räuberische Liebhaber achtet nicht auf die Steine oder Holzstücke, die im Wege liegen; er denkt nur daran, wie er seine Beute zu seiner Horde in Sicherheit bringen kann. Dort erfolgt dann eine Scene, die zu gräßlich ist, als daß man sie beschreiben möchte. Die Verwandten des geraubten Weibes rächen den ihnen angethanen Schimpf nicht, als nur dadurch, daß sie bei passender Gelegenheit einen ähnlichen Raub ausführen. Dies Verfahren ist so sehr bei ihnen im Schwange, daß selbst die Kinder es als Spiel oder als Übung aufführen."

Es ist bereits ein Fortschritt über diese roheste Form des Weiberraubes hinaus, wenn zwar wie auf Bali der Raub noch als plötzlicher und unvorhergesehener Überfall des Mädchens ausgeführt, dann aber mit den erbitterten Verwandten durch Zahlung eines Schadenersatzes Versöhnung geschlossen wird, wobei natürlich das gestohlene Weib selbst um seinen Willen nicht gefragt wird. Auf Neuseeland ist die gewaltsame Entführung des Mädchens

zur Eheschließung durchaus notwendig; sie trägt noch den fürchterlichsten Ernst eines manchmal blutigen Kampfes zwischen Mann und Weib an sich, zumal dann, wenn das Mädchen keine Neigung zu ihrem Liebhaber empfindet. Zuletzt wie bei den Khonds in Orissa (Indien) sinkt sie zu einer bloßen, immerhin dem Bräutigam nicht leicht gemachten Formalität herab, bis sie endlich in ihren letzten Nachklängen, wie darin, daß z. B. bei Römern, Chinesen, Abyssiniern u. a. die Braut über die Thürschwelle gehoben werden muß, nur noch als eine in ihren Entstehungsursachen kaum noch verstandene Ceremonie gehandhabt wird.

Einige eigentümliche Sitten wilder Völker erklären sich aus dem übrigens in allen Weltteilen, selbst in Europa (Raub der Sabinerinnen) geübten Weiberraub. Schwiegervater und Schwiegermutter verkehren in keiner Weise mit dem Schwiegersohne, da er ihnen die Tochter raubte, noch mit der Schwiegertochter, welche, aus einem anderen Stamme geraubt, ihnen fremd ist; sie dürfen sich gegenseitig nicht ansehen, noch miteinander sprechen u. s. w. Die Exogamie (Fremdstammehe), d. i. der Brauch, nach welchem keiner eine Frau desselben Stammes oder wenigstens Clans, ja sogar kein Mann eine Frau desselben Namens freien darf, obwohl eine Verwandtschaft nach unseren Begriffen gar nicht besteht, wurzelt vielleicht auch in der Thatsache, daß ursprünglich sich die Männer vielfach die Weiber aus einem fremden Stamme raubten.

Auf Grund des in Urzeiten und bei wilden Stämmen häufig geübten Weiberraubes und seiner Überlebsel hatte nun Mc Lennan (und andere wie Lubbock und Kohler sind ihm darin gefolgt) geschlossen, daß der Weiberraub die erste allgemein verbreitete Form der Eheschließung gewesen sei; daß dann aber später der räuberische Ehemann den beraubten Verwandten einen Schadenersatz geleistet habe, woraus sich die bis in die historische Zeit halbcivilisierter Völker herrschende Form der Kaufehe gebildet habe. Daran knüpfte sich die zweite These, daß überall die Polygamie die ursprüngliche Eheform gewesen und die Monogamie erst nach und nach derselben gefolgt sei. Diese beiden Behauptungen bestreitet nun mit Nachdruck und, wie mir scheint, mit Recht Sutherland in seinem Werke „The origin and growth of the moral instinct“.

Die Raubehe ist nach ihm zwar oft genug (vgl. o. c. I. 196 ff.)

bei wilden Völkern und zumal im Kriege auch bei halbcivilisierten Völkern bis in die geschichtliche Zeit hinein vorgekommen; aber sie trug stets nur episodischen Charakter und war keineswegs irgendwo die alleinige und ausschließlich bestehende Form der Eheschliesung. Von 212 durch SUTHERLAND auf diesen Punkt untersuchten Stämmen zeigten 31, also nur ein Siebentel, den Raub oder Scheinraub als Eheschliessungsform und zwar auch nur neben der Form der Ehebegründung durch Kauf. Es ist überhaupt praktisch ganz undenkbar und unmöglich, daß zwei Stämme untereinander sich immerfort gegenseitig ihre Weiber im blutigen Kampfe raubten, denn wenn auf gar keine andere Weise als nur so Weiber zu erwerben gewesen wären, da hätten selbst die stumpfsinnigsten Wilden doch endlich auf den Gedanken kommen müssen, daß man sie doch besser friedlich gegenseitig austauschte, als sich selbst der ewigen Gefahr der gegenseitigen Ausrottung aussetzte; oder man hätte sich lieber und besser mit den im eigenen Stamme geborenen Mädchen begnügt, die ohne Mühe zur Hand waren. Ein schwacher Stamm hätte einem starken gegenüber unter diesen Umständen ja überhaupt aussterben müssen, während doch auch schwache Stämme sich fortgeflanzt und am Leben erhalten haben. SUTHERLAND kommt zu dem Ergebnis, daß in Wirklichkeit die Kaufehe nicht bloß neben der Raubehe bestanden, sondern diese letztere überall von Anfang an überwogen habe. Die Ehe ging aus dem Wunsch des Mannes hervor, ein oder mehrere Weiber sein ausschließliches Eigentum zu nennen, sie zu seinem alleinigen Gebrauche zu besitzen. Das konnte er unter Umständen durch gewaltsamen Raub bewirken, aber dann hatte er seinen Raub immerfort zu verteidigen, er besaß ihn nicht de jure. Als anerkanntes Eigentum aber verblieb ihm sein Weib, wenn er für sie einen den Verhältnissen nach festgesetzten Kaufpreis zahlte, beziehentlich, falls er Wertgegenstände nicht besaß, den Preis durch persönliche Leistungen abverdiente in der Art, wie Jakob Lea und Rahel durch vierzehnjährigen Dienst als Frauen erwirbt. So hat diese Kaufehe überall bereits in Urzeiten bestanden und ist als die eigentliche erste Form der Eheschließung zu betrachten, während die Raubehe eine zwar oft genug vorkommende Ausnahme, aber niemals die alleinige Regel bildete. In Rom wurde noch in historischer Zeit die Ehe durch einen, wenn auch nur noch symbolischen

Kauf gegründet (Sutherland, I. 225). Diese im Volke am meisten gebräuchliche Form der Eheschließung hieß coemptio; die Ceremonie bestand in einem fingierten Kauf, durch welchen die Braut in das Eigentum des Bräutigams überging; wurde die Ehe getrennt, so mußte scheinbar die Frau den Kaufpreis zurückzahlen. Nach der zweiten in Rom bestehenden Form der Eheschließung, dem usus, wurde die Frau, wenn sie ein ganzes Jahr ununterbrochen im Hause des Mannes gelebt hatte, ebenfalls sein Eigentum; diese Folge trat aber nicht ein, wenn sie auf drei Tage im Jahre das Haus verließ. Von diesem Rechte machten viele Frauen Gebrauch, um nicht ihre Selbständigkeit einzubüßen. Die dritte, aber nur für Priester eingesetzte Form der Ehebegründung war die mit verschiedenen religiösen Ceremonien verknüpfte confarreatio.

Die Exogamie ist nach Sutherland (I. 197) nicht die Folge der Raubehe; sie gründet sich vielmehr auf der überall verbreiteten Sitte, Bündnisse und Verträge durch gegenseitige Heirat und Verwandtschaft zu befestigen. Dazu kommt, daß die Männer sich erfahrungsmäßig leichter in fremde und ihnen weniger bekannte, als in die ihnen nahestehenden und deshalb gewohnten und alltäglichen Mädchen verlieben und somit sich ihre Frauen lieber aus dem anderen als aus ihrem eigenen Stamme wählten. Was sich sehr häufig wiederholte, konnte endlich leicht durch Nachahmung zur beliebten Gewohnheit, zur Sitte, ja endlich zum Gesetz werden.

Den Gegensatz zur Exogamie bildet die übrigens selten, z. B. bei den Ahts in Nordwestamerika, den Hos und Kocchs in Indien (Lubbock, Origin, 117f.), vorkommende Endogamie (Eigenstammehe), bei welcher nur Stammesmitglieder sich untereinander ehelichen dürfen, und deren Grund meistens ein übertriebener Stammesstolz und die Verachtung anderer Stämme bildet.

Es ist ferner nach Sutherland nicht richtig, daß die Monogamie sich erst aus der Polygamie entwickelt hätte; beide bestanden (wie in der Tierheit, so auch in der Menschheit) und bestehen noch heute nebeneinander. Polygamie kann allein und ausschließlich niemals bestanden haben, weil unter normalen Verhältnissen die Zahl der Frauen nicht viel größer und unter abnormen wilden Verhältnissen, wie eben ausgeführt, sogar kleiner ist, als die der Männer, und somit unter der ausschließlichen Herrschaft der Polygamie nur wenige Männer sich hätten beweiben, die Mehrzahl aber hätte unbeweibt bleiben

müssen, während doch in Wahrheit der Naturzustand weder alte Jungfern noch alte Junggesellen aufzuweisen hat. Die durch die ausgedehntesten Forschungen bestätigte Thatsache ist vielmehr diese, daß in wilden Urzuständen die jungen Leute zuerst in ungezügelter Geschlechtsvermischung miteinander lebten, aus der sich dann, wenn Übersättigung eingetreten war, einzelne Paare in monogamischer Vereinigung für Lebenszeit absonderten. Man muß nicht etwa annehmen, daß Liebe und Neigung zwischen einzelnen Jünglingen und Mädchen auf der Wildheitsstufe überhaupt fehlten und ein Ding der Unmöglichkeit wären. Wie schon unter den Tieren einzelne Männchen und Weibchen sich fürs Leben untrennbar verbinden, so auch unter den wilden Menschen. Sutherland führt eine Menge Zeugnisse dafür an, daß, wenn einmal die monogamische Absonderung eines Paares unter Wilden sich vollzogen habe, das Weib wenigstens, trotz früherer Zügellosigkeit, dem Manne meistens treu sei, allerdings nicht umgekehrt der Mann dem Weibe. Diese dauernde monogamische Vereinigung bietet auch beiden Teilen nicht zu unterschätzende Vorteile: Der Mann findet in seinem Weibe eine allzeit bereite, zuverlässige Dienerin, die Frau in ihrem Manne einen beständigen und starken Beschützer. Dazu kommt endlich und vor allen Dingen, daß Mann und Weib durch die gleiche Liebe zu und das gemeinsame Interesse an ihren Kindern beseelt sind, und dadurch ihr Bund eine feste und dauernde natürliche Grundlage erhält; die Macht der Gewohnheit tritt hinzu, um den Bund vielfach bis zur Unlöslichkeit zu verschmelzen.

Trotzdem sich also die Monogamie (nach der Agamie) als die Regel erweist, fehlt es an häufiger Polygamie, sei es gleichzeitiger, sei es folgezeitiger, keineswegs, aber sie ist seltener, weil sie sich nur der mächtige und reiche Mann gestatten kann.

Auch die Polyandrie oder Vielmännerei kommt vor. Da, wo sie nicht bloß eine Folge der geschlechtlichen Ausschreitung eines einzelnen Weibes ist, sondern als gebilligte Sitte auftritt, ist ihre Ursache die Armut und die Kostspieligkeit der Ehe. So in Asien z. B. im Hochlande von Tibet und im Alpenstaat von Sirmore, wo aber immer nur mehrere Brüder eine Frau gemeinsam haben. Wenn in Buru auf Sumatra ein junger Mann nicht Geld genug besitzt, ein Weib zu kaufen, so vereinigt er sich mit zwei oder drei seiner männlichen Verwandten; sie erwerben

die Frau und leben gemeinsam mit ihr so lange, bis einer so viel erübrigt hat, um die anderen auszuzahlen und sich den ausschließlichen Besitz des Weibes zu sichern (SUTHERLAND, o. c. I. 213).

Die Kaufehe, gleichviel ob in monogamen oder polygamen Verhältnissen, hat den großen Vorzug, die Ehe überhaupt dauerhafter und beständiger zu machen und die Keuschheit wenigstens des Weibes zu befördern. Bei Wilden der niedrigsten Stufe hält Mann und Frau nichts zusammen als die Neigung des Mannes; mag er sie nicht mehr, so muß sie abziehen. Ganz anders da, wo bereits Kaufehe besteht. Wenn hier der Mann sein Weib ohne triftigen Grund fortschickt, wozu er meistens das Recht hat, so verliert er den ganzen für sie gezahlten, manchmal hohen Preis (z. B. von 20 Kühen), und da besinnt er sich wohl und behält sie lieber. Die Verwandten der Frau andererseits wachen sorgfältig über ihr Betragen, denn wenn sie eine Untreue gegen ihren Mann begeht, so erwächst diesem daraus das Recht, sie zu entlassen, und ihren Verwandten die Pflicht, den Kaufpreis an ihn zurückzuzahlen. So werden im Stande der Kaufehe die Frauen zur Keuschheit angehalten, ebenso aber auch nach und nach die Mädchen, weil für das unberührte Mädchen ein höherer Preis gezahlt wird. So wird die Keuschheit zur nützlichen Gewohnheit, bis sie endlich auf höheren Kulturstufen zum sittlichen Gebote erhoben wird (vgl. SUTHERLAND, I. 209ff.).

Von Anfang an hat die Menschheit im allgemeinen zur Monogamie hingeneigt, und die Entwicklung der Kultur hat sich auf ihren höchsten Stufen mit Recht für die Einehe entschieden. Wenn auch die Vielehe selbst bei civilisierten Völkern wie im Orient noch zu Recht besteht, so ist sie doch bekanntlich auch dort seltener, als man glaubt, und die Einehe bildet die Regel. Denn sobald das Weib nicht mehr die ernährende Sklavin des Mannes ist, vielmehr der Mann sie durch seine Arbeit erhalten muß, wird die Vielehe zu einem Luxus, den nur der Reiche sich erlauben kann. Die Vielehe bringt weit mehr häuslichen Unfrieden, Eifersucht und Familienzwist mit sich als die Einehe, und mehr und mehr wendet sich daher das Urteil zu Gunsten der letzteren. Je geistiger und sittlicher der Mann wird, um so mehr erwachen in ihm die Arbeitstriebe, um so mehr richtet er seine ganze Kraft auf Kulturzwecke, um so weniger Kraft und Zeit bleibt ihm zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit, um so mehr genügt ihm

das eine Weib. Seine mehr und mehr sich verinnerlichende Liebe zu seiner einen Frau hält ihn von der Berührung anderer zurück und treibt auch ihn zur sittlichen Keuschheit. Die elterliche Liebe zu den gemeinsamen Kindern bildet einen neuen Kitt für die Befestigung des Ehebundes, und die Notwendigkeit, den Kindern als Vorbild zu dienen, wirkt mächtig auf die Selbsterziehung des Elternpaares zurück. Das Weib seinerseits wird mehr und mehr selbständige sittliche Person, die sich als solche fühlt und ihre Alleinherrschaft im Hause zu behaupten strebt; das gebildete Weib hat daher notwendig ein instinktives Interesse für die Einehe gegen die Vielehe, und gerade die Frauenwelt wird, in dem Grade, als sie gebildeter, sittlicher und freier wird, ihren ganzen und großen Einfluß für die Beseitigung polygamer Zustände und Einführung monogamer aufbieten.

Wo einmal die Einehe zur Herrschaft gelangt ist, wird sie stets als die vollkommnere Eheform gepriesen werden müssen wegen ihrer wahrhaft sittlichmachenden Kraft. Die Sinnlichkeit tritt zurück; das beiderseitige Interesse an den Kindern und die lange Lebensgewohnheit schmiedet Mann und Frau aneinander; Anhänglichkeit und Treue befestigen sich. Um miteinander in Frieden auszukommen, müssen beide sich gegenseitig nachgeben; die rohe Selbstsucht des Individualwillens muß einem höheren gemeinsamen Universalwillen Platz machen, dem beide sich fügen. Die Fürsorge der Eltern für die Kinder und die längere Lebensgemeinschaft zwischen beiden Teilen entwickelt auch die Liebe der Kinder zu den Eltern wie die Liebe zwischen den Geschwistern. So wird das Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugt, woraus die Antriebe zur gegenseitigen werkthätigen Hülfeleistung entspringen. Der Gemeinsinn, der sich so im kleinen zuerst im engeren Kreise der Familienmitglieder bildet, und alle mit ihm verknüpften sympathischen Gefühle des Wohlwollens übertragen sich dann auf die weiteren Kreise der Stammes- und Volksgenossen, werden durch Vererbung im Laufe der Generationen zu immer mehr verstärkten angeborenen Anlagen und instinktiven Trieben und erweitern sich endlich zur allgemeinen Nächsten- und Menschenliebe. Die Selbstsucht wird zurückgedrängt und echte Sittlichkeit begründet; und so ist das zuerst noch so rohe Geschlechtsverhältnis doch zuletzt in der entwickelten Einehe die Quelle aller selbstsuchtlosen

Liebe und aller sittlichen Kultur. Wenn daher Bebel in seinem Buche „Die Frau“ die agamischen Zustände der Vergangenheit als Beweis für die Möglichkeit und Notwendigkeit eines anzustrebenden, neuen Zustandes der „freien Liebe“ im Zukunftsstaate hinstellt, so spricht er damit allen Lehren der Kulturentwicklung Hohn und schlägt jeder geschichtlichen Wahrheit ins Gesicht, indem er sie mit dem Trugschlusse, was so in Urzeiten gewesen sei, habe auch das Recht, in Zukunft wieder aufzuleben, einfach über den Haufen wirft.

c) Die Entwicklung der Verwandtschaftsverhältnisse und der familien- und erbrechtlichen Beziehungen.

Das oben (S. 198) bereits erläuterte Mutterrecht hat die schmählichsten und unsittlichsten Geschlechtsverhältnisse der Urzeit zu seiner Voraussetzung. Es erschien allerdings als berechtigt und als das einzig Mögliche, so lange die Vaterschaft ungewiß und nur die Mutterschaft zweifellos war. Sowie aber eine wirkliche, festbegrenzte Ehe, sei es auch nur in polygamer Form, zur allgemeinen Sitte wurde und damit zur Herrschaft gelangte, so mußte mit der Begründung reinerer Familienverhältnisse auch das Familienrecht einen höheren Aufschwung nehmen, das Mutterrecht mußte zum Vaterrecht werden. Jetzt stand die Vaterschaft unzweifelhaft fest; jetzt entwickelten sich in der sicher abgegrenzten Familie mächtige und neue eigentümliche Familiengefühle, die Liebe des Vaters zu diesen seinen Kindern und die Liebe der Kinder zu diesem ihren Vater. Während die Mutterliebe bereits mit jeder Schwangerschaft im Weibe erwachte, konnte die Vaterliebe erst zur Entwickelung gelangen, nachdem die Unsicherheit agamischer Urzustände überwunden und mit der Festigkeit der Ehe auch ein festes Band zwischen Vater und Kind geknüpft war. Nun liebte der Vater seine Kinder und wünschte natürlich, die Verhältnisse und Beziehungen derselben nach sich zu bestimmen. Die Mutter als untergeordnete Sklavin trat jetzt in familienrechtlicher Beziehung ebenso in den Hintergrund, als sie ursprünglich allein im Vordergrunde gestanden hatte. Der Vater war nun die erzeugende Hauptperson, die Mutter nur der Acker, auf den er säte. Das Kind galt nun einseitig als nur ihm gehörend, nur mit ihm verwandt; es erbte von ihm den Namen, nicht von der Mutter; es wurden nunmehr alle verwandtschaft-

lichen Beziehungen, alle erb- und familienrechtlichen Verhältnisse nach der väterlichen Abstammung und Linie betrachtet und bestimmt — das Vaterrecht hatte den Sieg über das Mutterrecht davongetragen, d. h. eine höhere Sittlichkeit triumphierte über die vorher herrschende unsittliche Wildheit. Es ist also keine Frage, daß das Vaterrecht dem Mutterrecht gegenüber einen ungeheueren Fortschritt der sittlichen Kultur bedeutet und nur erst auf dieser höheren Stufe zum Durchbruch kommen konnte.

Wie einseitig und ausschließend sich dann zuerst die neuen vaterrechtlichen Anschauungen, nach denen das Kind eben nur als Erzeugnis des Vaters betrachtet wurde, geltend machten, beweisen manche offenbar daraus zu erklärende Sitten vieler Völker, z. B. das Männerkindbett (Couvade), d. h. der Brauch, daß nach der Geburt des Kindes der Vater sich einige Zeit legt und das Wochenbett abhält, als ob er das Kind geboren hätte, wobei wieder ebenfalls der vaterrechtliche Glaube zu Grunde liegt, daß eine Verletzung des Vaters dem neugeborenen Kinde schade. Vielleicht ist es auch eine Folge des neuerwachten vaterrechtlichen Stolzes, daß der Vater sich manchmal nach dem Namen seines Sohnes nennt.

Ein hervorragendes Zeugnis für den Übergang des Mutterrechts zum Vaterrecht und für den Kampf zwischen beiden, der aber mit dem Sieg des Vaterrechts endet, liegt uns in einem Werke des hellenischen Schrifttums, in den Eumeniden des Aeschylos vor, denn nach griechischer Überlieferung bestand in Athen das Mutterrecht bis zu den Zeiten des Cecrops. Klytämnestra hat ihren Gatten Agamemnon ermordet; daraus erwächst dem Sohne beider, dem Orestes, die Pflicht der Blutrache; kraft des Vaterrechtes muß er des Vaters Mörderin, die Mutter, töten, während doch das Mutterrecht ihm die Mutter unverletzlich macht und ihm den Muttermord verbietet. Aber das Vaterrecht erscheint ihm als das höhere, er vollzieht die blutige Strafe an der Mutter und verteidigt nun seine That vom Standpunkte des Vaterrechts aus den Eumeniden gegenüber mit den Worten:

„Und fließt in meinen Adern denn der Mutter Blut?“

Die Eumeniden:

„Wie? hat sie Dich, Du Mörder, nicht in ihrem Schoß
Genährt? Der Mutter teures Blut verleugnest Du?“

Apollo
(das Vaterrecht verteidigend):
„Ganz anders als des Weibes ist des Helden Tod.“

Die Eumeniden:
„Du sagst, des Vaters Schicksal gelte mehr bei Zeus.
Zeus also, sagst Du, wollte, daß der Seherspruch
Auf Rache laute für des Vaters Mord, wobei
Des Mutterrechts vom Sohne nicht zu achten sei?“

Apollo:
„Vernehmt auch das und merkt's euch wohl, ich rede wahr:
Was Sprößling heißt, ist von der Mutter nicht entsproßt,
Nein, diese ist nur Pflegerin des jungen Keims,
Vom Vater stammt das Kind — den Sproß bewahrt die Mutter nur.“

Es wird darauf von den Richtern des Areopags abgestimmt; gleich viele Stimmen fallen für das Vater-, gleich viele für das Mutterrecht. Da entscheidet die mutterlos aus dem Haupte des (Mannes) Zeus entsprungene Athene zu Gunsten des Vaterrechts:

„Mir fällt die letzte Stimme zu in diesem Streit.
So stimm ich denn mit diesem Steine für Orest.
Ich habe keine Mutter, welche mich gebar.
Bin allem Männerwesen herzlich zugethan,
Nur nicht der Ehe, denn dem Vater leb' ich nur.
Drum acht' ich auch so strafbar nicht des Weibes Tod,
Als den des Manns und Hausherrn, den das Weib erschlug.“

Eine dritte sowohl über das Vater- als Mutterrecht hinausgehende Stufe hat unsere Kultur endlich errungen, nachdem Mann und Weib als in sittlicher Beziehung einander nebengeordnet und daher als in ihren individuell und von Natur verschiedenen, doch für die Kultur gleich wertvollen Wirkungskreisen als gleichberechtigt gelten: das Vater- und Mutterrecht, d. h. das Elternrecht, in welchem nun alle verwandtschaftlichen, familien- und erbrechtlichen Beziehungen gleichmäßig nach väterlicher und mütterlicher Abstammung bestimmt werden.

Drittes Buch.

Die religiöse Weltanschauung des Naturmenschen oder natürliche Entstehungsgeschichte der Religion.

I. Einleitung.

Es handelt sich in diesem Kapitel nicht um eine Wiedergabe der zahllosen einzelnen Mythen, welche die Phantasie der Naturvölker hervorgebracht hat[1], sondern um eine Darstellung der psychologischen Grundvorgänge in der Seele des Wilden, aus denen sich die Entstehung sowohl seiner religiösen Anschauungen im allgemeinen, als ihrer praktischen Folgen für sein Leben im besonderen erklären.

Ich überschreibe diesen Abschnitt: Die religiöse Weltanschauung des Naturmenschen. Ich hätte ebenso gut bloß die Religion oder die Weltanschauung, oder da Philosophie Weltanschauung ist, die Philosophie des Naturmenschen sagen können. Es ist Geschmackssache, ob man diesen oder jenen Namen vorziehe, denn im Grunde bedeuten sie alle dasselbe. Ich wiederhole, was ich in meinem Werke „Philosophie der Naturwissenschaft" (Leipzig 1881—82) im letzten (12.) „Wissen und Glauben" behandelnden Kapitel (Bd. II. S. 417) darüber entwickelt habe: „Philosophie und Religion sind in ihrem Wesensgrunde und Grundwesen durchaus dasselbe. Denn jede Religion ist nichts anderes, als der Inbegriff der Vorstellungen, welche sich die Bekenner derselben über das Wesen des Menschen und

---

[1] Wer Mythologie im einzelnen sucht, den verweise ich auf das Werk von L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898.

der Welt und das Verhältnis beider zu dem göttlichen Urgrunde des Alls machen, samt den daraus entspringenden Gefühlen und Motiven für das menschliche Handeln. Genau dasselbe ist aber auch jede Philosophie: auch sie ist nichts anderes als der Inbegriff der Vorstellungen, welche sich die Anhänger derselben über das Wesen des Menschen und der Welt und über das Verhältnis beider zu dem göttlichen Urgrunde des Alls machen, samt den daraus entspringenden Gefühlen und Motiven für das menschliche Handeln. Nun sind zwar in den einzelnen Religionen und Philosophieen der besondere Vorstellungsinhalt oder ihre einzelnen Lehren erheblich verschieden, aber alle behandeln doch dasselbe Thema und Objekt. So ist mithin Religion allgemeine Weltanschauung, und Philosophie ist allgemeine Weltanschauung, wie verschieden dieselben im einzelnen Falle auch ihrem Inhalte nach gestaltet und ein wie verschiedenes Fühlen, Wollen und Handeln sie auch bei ihren Anhängern hervorrufen mögen: ein innerer Unterschied zwischen Religion und Philosophie ist demnach nicht vorhanden. Der Unterschied ist lediglich ein äußerer, und, wenn ich sagen darf, ein quantitativer, nicht ein qualitativer. Denn dieser ganze äußere Unterschied läuft darauf hinaus, daß eine Philosophie die Religion weniger und eine Religion die Philosophie vieler ist. Eine Religion ist eine zur allgemeinen Volksphilosophie gewordene Weltanschauung, welche nunmehr Theorie und Praxis des Volkes bestimmt. Die Religion ist die Philosophie der Schwachen im Geist, die Philosophie ist die Religion der Starken im Geist. Daß dem so ist, zeigt sich schon daran, daß jede Religion sich aus einer Philosophie entwickelte. Denn jede Religion war zuerst die theoretische und praktische Weltanschauung einiger weniger oder sogar eines einzelnen, später gewöhnlich vergötterten Weisen oder Propheten, der, weil er Neues lehrt, deshalb zuerst immer als Revolutionär betrachtet und verfolgt wird, bis seine neuen Ideen die alten siegreich überwinden und die unbestrittene Herrschaft über alle Geister erlangen. Damit ist denn die neue Philosophie zu einer neuen Religion erweitert. Alle Religionen sind so in die Welt getreten und innerhalb einer Religion ist allemal das Nachdenken über das Wesen des Menschen, der Welt und der Gottheit, d. h. das Philosophieren der Faktor gewesen, welcher Widersprüche in den religiösen Ideen

aufdeckt, sie ausmerzt, die religiösen Anschauungen verfeinert, reinigt und weiterbildet, bis der Unterschied gegenüber den alten Anschauungen so groß wird, daß man dann wieder von einer neuen Religion redet. Diesen sich fortgesetzt wiederholenden Gang zu zeigen, bildet den eigentlichen Inhalt aller Religionsgeschichte. Weil auf diese Weise sich jede Religion aus einer Philosophie entwickelt, so kann es kommen, daß bei einem Volke von älterer Kulturentwickelung ein Lehrsystem schon religiöse Geltung gewonnen hat, welches bei einem anderen Volke von jüngerer Kulturentwickelung nur erst als philosophische Lehre bei einem oder einigen Weisen auftritt. Mit Recht ist in dieser Beziehung schon auf den Parallelismus hingewiesen worden, welcher sich zwischen den Lehren gewisser griechischer Philosophen und den Lehren gewisser alter orientalischer Religionen bekundet. So stehen die Religion der Chinesen und die pythagoreische Philosophie, die Religion der brahm'anischen Inder und die eleatische Philosophie, die Religion der alten Perser und die heraklitische Philosophie, die Religion der Ägypter und die Philosophie des Empedokles, die Religion der Juden und die Philosophie des Anaxagoras in einer derartigen Geistesverwandtschaft. Ebenso Platonismus und Christentum.[1] Deutlich tritt uns auch hier der Zusammenhang von Ontogenie und Phylogenie entgegen."

Religion und Philosophie treffen sich also in dem, beide gemeinsam umschließenden Mittelbegriff Weltanschauung, und Weltanschauung ist nichts anderes, als der Inbegriff der Vorstellungen, welche, anf verschiedenen Kulturstufen sehr verschieden, sich die Menschen über das Wesen des Menschen und der Welt und über das Verhältnis beider zu den als göttlich verehrten Mächten bilden, samt den daraus entspringenden Gefühlen und Motiven für das menschliche Handeln. Es ist gar keine Frage, und die folgende Darstellung wird es über jeden Zweifel erheben, daß diese Definition auch die Weltanschauung des Wilden, sowohl den Fetischismus als den Animismus, trifft, und daß diese rohe Weltanschauung als Philosophie der Mehrzahl der Wilden den Namen der Religion nicht bloß verdient, sondern gebieterisch

[1] Vgl. dazu des Verfassers Werk „Stammbaum der Philosophie." Tabellarisch-schematischer Grundris der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, 1899. Tafel I—VI.

fordert, mögen die im Fetischismus und Animismus als göttlich verehrten Mächte auch noch so grobsinnlich, materiell und diesseitig gefaßt werden. Mit der diesem Abschnitt gegebenen Überschrift „Die religiöse Weltanschauung des Naturmenschen“ glaube ich daher dieser Thatsache am besten gerecht geworden zu sein. Wenn Theologen und andere im Fetischismus und Animismus nur „läppische Phantasie und kindischen Aberglauben“ sehen, so mangelt ihnen, sei es aus Unwissenheit, sei es aus Voreingenommenheit, das Verständnis für diese primitiven Religionsformen, aus denen sich die höheren Religionen des Poly- und Monotheismus, wie unsere Darstellung zeigen wird, überhaupt erst entwickelt haben.

Die religiöse Weltanschauung oder, kurz und mit Recht gesagt, die Religion der Naturvölker umfaßt erstens den Fetischismus, zweitens den Animismus. Beide sind zwei Flüssen zu vergleichen, deren jeder für sich entspringt, die aber viele Verbindungskanäle zwischen sich haben und die zuletzt in einen großen gemeinsamen Strom zusammenfließen. Dieser gemeinsame Strom ist der Polytheismus. Wie aus dem Polytheismus sich der Monotheismus mit seinen verschiedenen Formen gebildet hat, liegt mit historischer Klarheit in der Geschichte der Philosophie und Theologie vor uns. Es kommt aber darauf an, auch den Polytheismus auf seine Entstehungsursachen zurückzuführen. Indem wir dies im Folgenden thun, wird unsere Darstellung zu einer psychologischen Entstehungsgeschichte der Religion überhaupt, und eben eine solche psychologisch-genetische Urgeschichte der Religion glauben wir in den folgenden Entwickelungen gegeben zu haben.

Schon im Jahre 1871 habe ich den Fetischismus in einem besonderen Werke „Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte“ (Leipzig 1871) behandelt. Wenn das Werk des damals vierundzwanzigjährigen Verfassers auch viele, besonders formale Mängel aufweist, so habe ich doch trotz meiner seit jener Zeit stetig fortgesetzten Studien auf diesem Gebiete keine Veranlassung gefunden, meine Ansichten über die psychologischen Voraussetzungen des Fetischismus wesentlich zu ändern, und ich wiederhole sie daher auf den folgenden Blättern in einer allerdings geläuterten und zweckmäßig verkürzten Fassung. Dasselbe gilt von der genetischen

Darstellung des Animismus, die ich bereits im Jahre 1880 in der Zeitschrift „Kosmos“ (Januar, Februar, März) veröffentlicht habe, und die später (1883) noch einmal in meinem Buche „Die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik derselben“ (Leipzig, 1883) zum Abdruck gelangt ist. Was ich damals getrennt und darum weniger wirksam zur Anschauung brachte, gebe ich nunmehr in diesem Werke zur Einheit verbunden und daher, wie ich hoffe, unzweifelhaft einleuchtend.

II. Der Fetischismus.

1. Die vier psychologischen Entstehungsursachen.

Vier eigentümliche psychologische Voraussetzungen liegen dem Fetischismus, d. h. im allgemeinen der religiösen Verehrung sinnlich wahrnehmbarer Dinge, zu Grunde: erstens der besondere Schätzungswert, welche der Wilde den Objekten giebt, zweitens die anthropopathische Naturauffassung, drittens die kausale Beziehung der Vorstellungen, viertens die Gemütsbewegungen insbesondere der Furcht und der Hoffnung.

a) Der Schätzungswert der Objekte.

Alle Dinge haben für den Menschen niemals einen absoluten, sondern stets nur einen relativen Wert. Der unentdeckt im Schooß der Erde ruhende Goldklumpen hat für die Menschheit ebenso wenig Wert, wie der Goldklumpen Robinsons für diesen in der Einsamkeit seiner Insel. Erst wenn der Goldklumpen anfängt, menschlichen Zwecken zu dienen, beginnt er einen, jedoch immer relativbleibenden Wert zu erhalten. Dieser relative Wert hängt ganz von der subjektiven Schätzung des Menschen ab, und diese Schätzung fällt wiederum völlig verschieden aus, je nachdem die Zahl der Dinge, auf welche sie sich bezieht, größer oder kleiner ist. Je mehr Dinge wir besitzen, und je vielseitiger und genauer unsere Kenntnis von den Dingen der Welt überhaupt ist, um so genauer und entsprechender wird unsere relative Schätzung ihres Wertes ausfallen. Ein an Kenntnis der Dinge reiches Bewußtsein hat der gebildete Kulturmensch, ein an Kenntnis der Dinge armes Bewußtsein hat das Kind und der Wilde. Die Wertschätzung

der Dinge wird also bei dem Kinde und dem Wilden eine von der des entwickelten Kulturmenschen durchaus abweichende sein.

Das unentwickelte, sei es kindliche, sei es wilde Bewußtsein ist in einer dreifachen Gefahr, den Wert der Dinge zu über-, oder zu unter-, oder gar nicht zu schätzen. Schätzen kann es überhaupt nur die Objekte, die es besitzt oder wenigstens kennt. Sind nun diese von ihm allein besessenen und gekannten Objekte auch noch so geringfügig und für ein höher entwickeltes Bewußtsein wertlos — das unentwickelte Bewußtsein wird ihnen einen sehr hohen Wert beilegen, eben weil es seine einzigen sind, es wird sie überschätzen. Und seien umgekehrt andere Objekte für das entwickelte Bewußtsein noch so wertvoll — das unentwickelte Bewußtsein wird sie, da es sie nicht genügend kennt, gar nicht schätzen oder wenigstens unterschätzen. Das Kind weiß die Erzeugnisse beharrlicher Arbeit oder der Kunst oder der Wissenschaft noch nicht zu würdigen, es greift nach den Kleinigkeiten, mit denen es spielen kann, nach Läppchen und Flickchen, Kügelchen und Steinchen, nach

„Allerlei Wickelchen,
Allerlei Schleifchen,
Allerlei Zwickelchen,
Allerlei Streifchen“ (Rückert).

Was schätzte demnach der Wilde, zumal in der Zeit, als er noch nicht mit dem Weißen und seinen Erzeugnissen in Berührung gekommen war? Nur das, was er besaß, und er besaß nur, was er vom Erdboden, wie Steine und Muscheln, aufheben; was er von Bäumen, wie Früchte, Knittel und Keulen brechen; was er den Tieren, wie Fleisch, Häute, Schädel, Knochen, Gräten und Federn, rauben, und was er aus alledem in roher Weise verfertigen konnte. Tritt nun gar zu diesen Dingen, die sich in seiner ihm bekannten Welt finden, ein bis dahin unbekanntes Stück aus der ihm fremden Kulturwelt des Weißen hinzu, eine Glasperle, ein Stückchen Flittergold, ein eiserner Nagel, so wird ihm dieses Objekt als ganz selten und seltsam im höchsten Grade wertvoll erscheinen, er wird es überschätzen, so sehr, daß eine wilde Prinzessin mit ihrem Bruder alles daran setzen, ein paar eiserne Nägel auf Cooks Schiffe zu stehlen oder wilde Rhapsoden sich bewogen fühlen, den alten Hut oder die Schuhe eines weißen Forschungsreisenden mit Begeisterung zu besingen. Gerade weil des Wilden Besitzstand ein

so armseliger ist, schreibt er, rein merkantilisch betrachtet, schon ganz geringen Dingen einen hohen Wert zu und legt ihnen eine von der unseren ganz abweichende Bedeutung bei. Dies ist für das Verständnis des Fetischismus sehr wichtig, und zwar in dem negativen Sinne einer Warnung, nicht jedem von dem Wilden wertgeschätzten Gegenstande sogleich eine religiöse Beziehung beizumessen und ihn für einen Fetisch zu halten.

b) Die anthropopathische Naturauffassung

besteht darin, daß der Mensch unter gewissen Umständen auch allen nichtmenschlichen Wesen, selbst den unbeseelten, ein menschenähnliches Empfinden, Denken und Wollen zuschreibt, oder, was dasselbe sagt, alle Dinge für in gleicher Weise, wie er selbst es ist, beseelt hält und sich demgemäß praktisch zu ihnen so verhält, als hätte er es mit beseelten Wesen zu thun. Die Gründe dafür sind unschwer zu entdecken.

Der Wilde ist thatsächlich noch nicht in dem Maße wie der Kulturmensch vom Tiere unterschieden und unterscheidet sich selbst auch noch nicht wesentlich von den Tieren. So konnte ein Buschmann „keinen einzigen Unterschied zwischen den Menschen und dem Tiere angeben, sondern wußte nichts anderes, als daß ein Büffel ebensowohl als ein Mensch mit Bogen und Pfeil schießen könne, wenn er solche hätte“ (nach Campbell bei Frobenius, o. c. S. 394). Der Wilde ist, weil er noch keine entwickelte geistige Vorstellungswelt besitzt, wie der Kulturmensch, auch noch nicht von der unbeseelten Natur in dem Grade wie dieser unterschieden. Sein unentwickeltes Denken ist überhaupt gar nicht im stande, so viele Unterschiede aufzufinden und zu setzen, wie wir. All dies zusammengenommen bewirkt schon, daß ihm die ganze Natur mehr gleichartig erscheinen muß, als uns.

In welchem Sinne gleichartig? Der Wilde kennt das wahre Wesen der Dinge noch nicht, weder ihre physikalischen und chemischen noch ihre physiologischen und psychologischen Eigenschaften. Er kennt also auch noch nicht die wirklichen Unterschiede zwischen seinem menschlichen Wesen und dem Wesen der Dinge. Er kennt als Inneres nur sein eigenes inneres Wesen, aber dieses auch nur ganz oberflächlich in seinem Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen und Wollen. Dies sein mensch-

liches inneres Wesen, das einzige, welches er kennt, muß er also ganz naiv und unwillkürlich ohne weiteres auf alle anderen Wesen übertragen, d. h. er muß sie unvermeidlich anthropopathisch auffassen. Und dies um so mehr, wenn die Dinge durch ihre äußere Erscheinung und besonders durch ihre Bewegungen Leben verraten oder lebendig zu sein scheinen. Er schreibt also nicht bloß den Tieren ein menschenähnliches, seelisches Innenleben zu, sondern ebenso gut auch den ziehenden Wolken, dem wehenden Winde, dem flackernden Feuer, dem züngelnden Blitze, dem strömenden Flusse, dem rauschenden Baume, der wachsenden Pflanze, dem rollenden Steine, der auf- und untergehenden Sonne, dem ab- und zunehmenden Monde, den wandelnden Sternen, dem ganzen Himmelsgewölbe mit seinen sich mannichfach verändernden Erscheinungen, wie Finsternis, Dämmerung, Morgenröte und Helle, und nicht minder der Erde und dem Meere, in ihrer Ganzheit genommen. Die ganze Natur in ihrer Gesamtheit wie in all ihren einzelnen Bestandteilen fasst er mit Notwendigkeit im anthropopathischen Sinne auf.

Wir sagen mit Absicht lieber anthropopathisch als anthropomorphistisch, weil die *μορφή* sich doch nur auf die äußere Gestalt bezieht, das Innere dagegen besser durch das *πάθος* oder den Plural, die *πάθη*, bezeichnet wird. Die äußere Gestalt z. B. eines Baumes oder Steines, rein als Sinneswahrnehmung betrachtet, nimmt der Wilde natürlich ebenso wahr wie wir; der Unterschied ist aber dieser, daß er dem Baume oder Steine unter gewissen Umständen ein menschengleiches psychisches Innenleben zuschreibt, wie es ihnen nicht zukommt. Ein Zweifel an der Wahrheit seiner Auffassung rührt sich in seiner Seele nicht, denn Zweifel setzt „Vieleswissen", „Vergleichen" und „Nachdenken" voraus, was selten Sache des Wilden ist, der mehr associativ als apperceptiv vorstellt. Wir sagen heute: Der Mensch ist als ein Stück der Natur wie die übrige Natur und doch in sich spezifisch eigenartig. Der Wilde sagt: Die Natur ist wie der Mensch und hat nichts außermenschlich Eigenartiges an sich. Wir erklären den Menschen aus der Natur, der Wilde die Natur aus dem Menschen.

Und keineswegs hat seine anthropopathische Auffassung nur eine symbolische Bedeutung; nicht als ob z. B. die Wolke ihm nur ein Sinnbild des Lebendigen wäre, wobei er wohl wüßte: in

Wahrheit ist sie ein unbelebtes Ding — nein, die Wolke ist wahrhaftig und wirklich lebendig, ebenso wie es der Mensch ist. „Wenn der Europäer dem Wilden die Magnetnadel zeigt, so erblickt dieser darin ein seinem Vaterland entführtes Wesen, das sich begierig und ängstlich nach ersehnten Gegenden wendet. Ein Wilder, der zum ersten male einen Brief sah und Zeuge von dem Eindrucke der Nachricht war, die er überbracht hatte, betrachtete ihn als ein schwatzhaftes und treuloses Wesen, das irgend ein bedeutsames Geheimnis offenbart habe.“ — „Einer der Begleiter des Gesandten Isbrand zeigte einem Haufen Ostjaken, die der Gesandtschaft Fische verkaufen wollten, eine Nürnberger Uhr, welche die Gestalt eines Bären hatte. Die Ostjaken betrachteten dies Kunstwerk mit großem Vergnügen. Noch größer wurde aber ihre Freude und ihr Erstaunen, als das Uhrwerk sich zu bewegen und der Bär die Stunden zu schlagen anfing, indem er zugleich Kopf und Augen verdrehte. Die Ostjaken bezeugten der Uhr eben die Ehre, welche sie ihrem vornehmsten Saitan bewiesen, ja sie zogen dieselbe allen ihren Göttern vor. Sie wünschten die Uhr zu kaufen. Wenn wir einen solchen Saitan hätten, sagten sie, so würden wir ihn in Hermelin und schwarzen Zobel kleiden.“ — „Der Pater Hennepin hatte während seines Aufenthaltes unter den Wilden einen Kompaß und einen großen Kessel in Form eines Löwen bei sich. Wenn er die Magnetnadel vermittelst eines Schlüssels sich umherbewegen ließ, so versicherte der Häuptling, bei dem er wohnte, allen Anwesenden, daß die Weißen Geister seien und außerordentliche Dinge verrichten könnten. Die Greise weinten vor Verwunderung über seinem Haupte. Vor dem Kessel fürchteten sich die Wilden so sehr, daß sie ihn nie berührten, ohne ihn erst in einige Kastorfelle eingewickelt zu haben. Wenn Weiber anwesend waren, so mußte man den Kessel fest an einen Baum binden.“ (Vgl. des Verfassers Werk: Der Fetischismus, S. 74, 75.)

Für niedrige Entwickelungsstufen des Bewußtseins ist der Anthropopathismus die notwendige und selbstverständliche Betrachtungsweise der Dinge. Das beweist das Kind, welches mit seiner Puppe spricht, sie hätschelt, züchtigt, füttert, schlafen legt, kurz mit ihr umgeht, als ob sie lebendig wäre, gerade so, wie oft genug der Wilde mit seinem Fetisch verfährt. Auf diese niedrige Stufe sinkt der Erwachsene zurück, der beim Einschlagen eines Nagels

seinen Finger schmerzhaft getroffen hat und in der Wut den Hammer mit den Worten: „Verfluchter Hammer!“ zu Boden schleudert, als ob dieser dafür verantwortlich wäre. Er macht es wie der Indianer, welcher, als er sich in der Trunkenheit verbrannt hatte, dem Feuer seine Undankbarkeit in beschimpfenden Worten vorwarf und es zur Strafe auspißte (Fetischismus S. 76). Der Wahnsinnige anthropopathisiert fortwährend, er erblickt in dem Zimmerofen ein Ungeheuer wie Gretchen in der Kerkerscene den Strohwisch für ihr Kind hält. „Laßt mich nur erst das Kind noch tränken! Ich herzt' es diese ganze Nacht.“ Im furor poeticus hört die kritisch-nüchterne Betrachtung auf, der Dichter personificiert die Dinge, d. h. er legt ihnen menschliche Seelenzustände bei. Weil der Wilde anthropopathisiert, erscheint uns seine Ausdrucksweise bilderreich und poetisch, er selbst hat kein Bewußtsein davon, daß er zum Dichter wird (s. oben S. 78f.). Auch die ältesten griechischen Philosophen stehen noch ganz im Banne der anthropopathischen Naturerklärung. Für Thales sind alle Dinge lebendig, alle wirkenden Kräfte werden bei ihm nach Art der menschlichen Seele personificiert. Nach Empedokles[1] wohnt allen Dingen Verstand und Denkkraft inne. Ja, man kann mit vollem Rechte sagen, daß jede Metaphysik, von Platon bis auf Schopenhauer, nichts als verfeinerter Anthropomorphismus ist (vgl. meine Erörterung dieser Thatsache in meinem Werke „Philosophie der Naturwissenschaft,“ Leipzig 1881, Bd. I. S. 274ff).

c) Die kausale Beziehung der Vorstellungen.

Immerfort verknüpfen sich in unserem Seelenleben unwillkürlich nicht bloß psychische Elemente (Empfindungen und Gefühle) zu psychischen Gebilden, sondern auch diese (nämlich Vorstellungen und zusammengesetzte Gefühle) sich zu größeren Vorstellungsfolgen und Gemütsbewegungen. Man bezeichnet diese Verknüpfungen als psychische Associationen. Eine Form dieser unwillkürlichen Association ist auch die kausale Verknüpfung, nach der wir unter gegebenen Umständen unwillkürlich zwei Vorstellungen (Wahrnehmungen, Erscheinungen, Thatsachen) so aufeinander beziehen, daß wir die eine als Ursache, die andere als

[1] Über Thales und Empedokles siehe Näheres in des Verfassers Werk „Stammbaum der Philosophie“ 2. Aufl. (Leipzig 1899), Tafel I.

Wirkung auffassen. Ob sie in Wirklichkeit (extra animam) in diesem Verhältnis stehen, bleibt gänzlich dahingestellt, denn unsere Beziehung ist ja nur ein ganz subjektiver Vorgang in unserem Geiste (in anima). Aus der kausalen Beziehung zweier Vorstellungen aufeinander folgt also an sich nichts über die wirkliche Verknüpfung der diesen Vorstellungen entsprechenden Objekte.

Je weniger Vorstellungen ein Bewußtsein besitzt, um so weniger kann es mit einander kausal verknüpfen, und umgekehrt, je mehr Vorstellungen einem Bewußtsein zu Gebote stehen, um so mehr Vorstellungen kann es in kausaler Beziehung zu einander bringen. Das reichere Bewußtsein hat also im allgemeinen mehr Aussicht, diejenigen Erscheinungen mit einander kausal zu verknüpfen, die auch in Wirklichkeit kausal verbunden sind; für das ärmere Bewußtsein verringert sich diese Wahrscheinlichkeit in dem Maße, als seine Vorstellungen an Zahl abnehmen, d. h. das ärmere, unentwickeltere Bewußtsein ist der Gefahr des Irrtums im höheren Grade ausgesetzt als das reichere und entwickeltere, denn der Irrtum besteht eben in der subjektiv von uns vollzogenen kausalen Verknüpfung von Erscheinungen, die objektiv und in Wirklichkeit in keinem kausalen Zusammenhange stehen. In Spanien fällt von Zeit zu Zeit ein rötlicher Staub aus der Luft auf die Erde herab. Man nannte die Erscheinung Blutregen, indem man die beiden, einzig im Bewußtsein zu Gebote stehenden Vorstellungen Blut und Regen kausal aufeinander bezog. Endlich entdeckte man, daß der aus der Luft fallende Staub nur der aus der Sahara herübergewehte Wüstensand war. So konnte man nun, nachdem das Bewußtsein um die neuen Vorstellungen Sahara und Wüstensand bereichert war, eine neue kausale Beziehung knüpfen, d. h. den Irrtum aufklären. Ein südfranzösischer Geistlicher hielt Humboldt gegenüber die Sternschnuppen und Meteore für abgebröckelte und niederfallende Stücke des festen krystallenen Himmelsgewölbes über uns. Da ihm nur die Vorstellungen der alten ptolemäischen Weltanschauung zu Gebote standen, konnte er die Erscheinung der Meteore auch nur mit diesen kausal verknüpfen und unterlag dem Irrtum, den alle mit dem kopernikanischen Weltsystem Unbekannten leicht begehen konnten. Alle Irrtümer in Wissenschaft und täglichem Leben bestehen darin, daß Erscheinungen mit einander kausal verbunden

werden, die nicht mit einander im Zusammenhang stehen. Die später als Irrtum erkannte Verbindung gilt so lange für Wahrheit, als die neue Erscheinung, mit der die zu erklärende wirklich in Verbindung steht, noch nicht entdeckt, d. h. noch nicht ins Bewußtsein getreten ist.

Kinder und Wilde werden daher leicht irren, indem sie bei ihrem engen Bewußtseinszustande Erscheinungen auf einander beziehen, die in keiner Beziehung zu einander stehen, sondern höchstens eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen. Doch aber werden sie ihre Annahmen für unzweifelhafte Wahrheiten halten, weil ihnen die Möglichkeit einer anderen Beziehung gar nicht in den Sinn kommen kann. Die schwarzen Küstenbewohner Westafrikas hielten die ersten europäischen Segelschiffe, welche sie sahen, für aus den Wolken herabgestiegene Riesenvögel. Die Vorstellung Segel mit der Vorstellung Flügel verknüpfend, die sich bewegenden Schiffe anthropopathisch für lebendige Wesen haltend, erschien ihnen ihre Bezeichnung und die damit gegebene Erklärung der Erscheinung als die vollkommen sachgemässe. Apacheindianer erklärten sich die grüne Farbe von Bronzepfeilspitzen, die sie von Europäern erhielten, durch grüne Blätter, die mit dem Metall verschmolzen worden wären.

d) Die Gemütsbewegungen, insbesondere Furcht und Hoffnung

herrschen in der Seele des Wilden genau so wie in der Seele jedes Menschen und bei seinem affektvollen Wesen sogar in sehr hohem Grade. Sie zeigen auch denselben Einfluß auf sein Handeln. Was wir fürchten, suchen wir in seinen für uns schädlichen Wirkungen durch geeignete Massregeln abzuwenden, entweder dadurch, dass wir es gewaltsam vernichten, oder, wenn wir dazu nicht im stande sind, durch besänftigende Mittel, durch Bitten, Flehen, Schmeicheln, Geschenke, Unterwürfigkeit, Demut, Gehorsam u. s. w. Bei der Anwendung eines derartigen Verfahrens gesellt sich der Furcht die Hoffnung zu, daß wir die uns drohenden Übel abwenden, ja sogar statt des Bösen Gutes dadurch von dem Gegenstande unserer Furcht erlangen könnten. Es ist klar, daß dieselben Vorgänge sich in der Seele des Wilden in Beziehung auf einen von ihm als Fetisch gefürchteten Gegenstand abspielen, und daß er daher einem solchen scheue Verehrung nebst allen daraus entspringenden praktischen Folgen und Handlungen

widmen wird, ja, dass er unter Umständen, falls er dazu im stande ist, auch nicht vor einer gewaltsamen oder listigen Unschädlichmachung des als Fetisch gefürchteten Objektes zurückschrecken wird.

e) Zusammenfassung und Erklärung der Entstehung des Fetischglaubens.

Fassen wir die vier im Vorhergehenden besprochenen psychologischen Grundvoraussetzungen zusammen, so lässt sich mit Leichtigkeit verstehen, warum unter gewissen Umständen ein beliebiger Gegenstand zum Fetisch werden kann. „Ein Kaffer schlug von dem Anker eines gestrandeten Schiffes ein Stück ab und starb bald darauf. Seitdem legten die Kaffern dem Anker göttliche Bedeutung bei und verehrten ihn grüßend beim Vorübergehen, um seinen Zorn zu vermeiden.“ Der Anker wird zum Fetisch. Warum? Erstens ist der Anker für die Kaffern ein nie vorher gesehener, seltener und seltsamer Gegenstand, dem schon deshalb eine besondere und zwar hohe Wertschätzung beigelegt wird. Damit verknüpft sich zweitens unwillkürlich die anthropopathische Auffassung des Ankers als eines unheimlichen und wer weiss wie lebendigen Wesens. Diese Auffassung wird bestätigt oder zum mindesten erweckt drittens durch die Thatsache, dass der Neger stirbt, nachdem er ein Stück von dem Anker abgeschlagen hat. Hier werden zwei Ereignisse subjektiv in kausale Beziehung gebracht, die objektiv keinen Zusammenhang haben, das Abschlagen eines Stückes vom Anker und der Tod des Negers. Gleichwohl ist diese Beziehung für den Kaffern kraft seiner anthropopathischen Auffassung notwendig und unterliegt nicht dem geringsten Zweifel: der Anker war beleidigt und tötete seinen Schädiger. Folglich, viertens, ist er eine zu fürchtende Macht und, um seinem Zorn zu entgehen, muss man ihn verehren — der Fetisch ist fertig. Auf dieselben psychologischen Grundbedingungen führt sich jeder besondere Fall, in welchem irgend ein Ding zum Fetisch wird, zurück, wie die folgenden Beispiele zeigen mögen. „Ein angesehener Neger wollte sich mit seiner Familie und seinen besten Sachen in das dänische Fort retten, um einem herandringenden grausamen Feinde zu entgehen. Als er morgens aus seiner Hütte ging, trat er so stark auf einen Stein, daß er heftige Schmerzen daran empfand. Dieser Zufall machte ihn auf den Stein als einen Fetisch aufmerksam.

Er hob den Stein augenblicklich auf und ließ ihn nie wieder von sich, da er seine Absicht erreichte und den Gefahren, die ihn bedroht hatten, glücklich entnommen wurde." — „Als die Jakuten gerade während des Ausbruchs der Pocken zum ersten Male ein Kameel erblickten, erklärten sie es für eine feindliche Gottheit, welche die Pocken über sie gebracht."

Es ist nicht nötig, irgend welche transscendente Gründe zur Erklärung des Fetischismus herbeizuziehen, wie es von Theologen und Metaphysikern vielfach geschehen ist. Vergegenwärtigt man sich den Bewußtseinszustand und die Lage des Naturmenschen, so folgt der Fetischismus eben daraus mit rein empirischer und psychologischer Notwendigkeit. Versetze einen Menschen in den niedrigen Bewußtseins- und Kulturzustand des Wilden, und er wird mit absoluter Notwendigkeit zum Fetischisten werden.

Wird irgend ein Objekt in der angeführten vierfachen Weise aufgefasst und demgemäß behandelt, so wird es dadurch zum Fetisch. Fetische sind mithin diejenigen Objekte, in deren Betrachtung und Behandlung sich jene vier Faktoren vereinigen. Dieser Betrachtung können alle sinnlich wahrnehmbaren Naturobjekte unterliegen, sie können alle zu Fetischen werden, wenn sie zufällig den erörterten Vorrausetzungen unterliegen (vgl. hierzu des Verfassers Fetischismus S. 80 ff).

Der Name Fetisch führt sich zunächst auf die portugiesischen Wörter feitiço (Zauber, bezauberte Sache), faticaria (Zauberkraft) und faticeiro (Zauberin) zurück. Diese, wie das französische fétiche, chose fée, ebenso das deutsche gefeit, die Fee, hängen alle mit demselben lateinischen Stamm zusammen, der in fatum (Schicksal), fanum (Heiligtum), fas (geheiligtes Recht) in ähnlicher Bedeutung erscheint. TYLOR (Anfänge der Kultur II, 143) leitet das portugisische feitiço vom lateinischen factitius „mit magischer Kraft versehen" ab. Negernamen für die Fetische sind Gri-gri, Enquizi, Mokisso, Juju, Wong u. a.

2. Der Glaube an die Fetische.

Der Glaube des Wilden an die Macht seiner Fetische ist unerschütterlich. Die negativen Instanzen beachtet er nicht, während die positiven sich ihm scheinbar unwiderleglich aufdrängen; jeder fest überzeugte Gläubige macht es nicht anders. Der Wilde hat

die Einwirkung des beleidigten Ankers selbst erlebt; er hat vielleicht an seiner eigenen Haut schmerzlich die Pocken gefühlt, die nur von dem vorher nie gesehenen Kameel, (von wem denn sonst?) ihm angezaubert sein konnten. Das liegt ja alles deutlich auf der Hand. Und wirkt in vielen Fällen ein Fetisch unerwarteterweise nicht, so ist nur dieser Fetisch unbrauchbar, nicht alle überhaupt; man muß nur den richtigen zu entdecken suchen, und wer suchet, wird auch hier finden. Denn die Fülle der positiven Beweise ist ja eine geradezu erdrückende. BASTIAN gelangt auf einer seiner Reisen in Afrika in die Nähe eines Fetischhauses; er wünscht, es zu betreten und sein Inneres zu beschauen. Kniefällig flehen ihn seine schwarzen Begleiter an, davon abzustehen, weil der Besuch des Heiligtums eine Entweihung sei und sicher seinen Tod zur Folge haben werde. Gleichwohl führt er seinen Vorsatz aus. Am Abend wird er von einem furchtbaren Fieber befallen, das ihn dem Tode nahe bringt. Der Fetisch hat sich gerächt — der Beweis für seine Macht ist damit geliefert. Einem Neger ist sein Messer gestohlen; er wendet sich an den Fetischpriester, um es mit Hülfe des Fetisches wiederzuerlangen. Der Fetischpriester vollzieht seine Ceremonien und stellt seinen Fetisch vor dem Hause eines europäischen Kaufmanns auf, mit der Versicherung, daß sich das Messer am anderen Morgen neben dem Fetisch finden werde. Der Kaufmann, um derartige Scenen, die mit der Plünderung seines Eigentums endigen könnten, zu vermeiden, legt selbst ein Messer neben den Fetisch. Es findet sich am anderen Morgen, und die Macht des Fetisches ist wieder einmal offenkundig bewiesen.

Der Wilde glaubt fest an die Macht des Fetisches, aus Furcht vor ihm thut er das von ihm Verlangte; so befördert die Furcht die scheinbare Wirksamkeit seines Götzen und bestärkt damit wieder den Gläubigen in seinem Glauben. Aus Furcht vor der Zauberkraft des Fetisches, die ihn treffen könnte, bringt der Dieb wirklich das Gestohlene zurück. „Zu den Hauptobliegenheiten der Priester der Serrer gehört es, den Dieb zu entdecken, wenn einem Gemeindemitgliede etwas gestohlen wurde. Unter den Klängen eines Tamtam zieht dann der Priester durch das Dorf und verkündet, daß der Bestohlene eine Eidechse gefangen habe und sie am folgenden Tage zum Schmied tragen werde, um sie von diesem mit einem Hammer töten zu lassen.

Eine solche Ankündigung verfehlt niemals die Wirkung. Der Dieb nämlich, fest überzeugt, daß jeder Hammerschlag, der die Eidechse träfe, hundertfach seinen Körper treffen und seinen Tod herbeiführen würde, bringt in der folgenden Nacht schleunigst die Dinge zurück" (FROBENIUS, Weltanschauung, S. 82). In Groß-Bassam wurde dem Angeklagten ein Stück Fetischholz auf den Leib gelegt; seine Angst vor dessen Wirkung ist so groß, daß er sein Verbrechen eingesteht. Unter der Thürschwelle des Palastes des Königs von Dahomay liegt ein Fetisch verborgen. Wenn eines der Weiber des Königs einen Fehltritt begangen hat, und sie überschreitet die Schwelle, so entdeckt der Fetisch ihr Vergehen. So gewaltig wirkt die Furcht vor dem Fetisch, daß die Frauen vor Angst von Leibschmerzen befallen werden und freiwillig ihre Sünde eingestehen. Kein Wunder, daß der Fetischglaube unvertilgbar eingewurzelt und überall verbreitet ist.

Beweist ein Fetisch wiederholt in auffälliger Weise seine Kraft, so wird er dadurch zu einem besonders berühmten, und man widmet ihm eine allgemeine und um so andächtigere Verehrung. So kann ein Fetisch, der zuerst nur im Besitze und Gebrauche eines einzelnen war, zum allgemein verehrten Familien-, ja zum Stammesfetisch werden. So entstehen „große Fetische" in mannigfachster Form, deren auserlesener Heiligkeit auch ein feierlicherer und beständigerer Dienst entspricht.

Der Fetischglaube des Wilden wird auch durch die Bekanntschaft mit dem Christentum im Grunde nicht erschüttert. Den tiefen geistigen und sittlichen Inhalt der höheren Religion versteht sein begrifflich-stumpfer Verstand und sein rohes Gemüt noch nicht. Er sieht an der ihm neuen Religion nur die Äußerlichkeiten, die Ceremonien und Formen, und diese erklärt er sich ganz im Sinne seines Fetischglaubens als wirksame Zaubermittel zur Erreichung gewisser äußerer Zwecke. An dem katholischen Taufakt interessierte Neger nur das „Salzessen", weil, wie sie meinten, die Kinder dick und fett davon würden. Da die Ceremonie ihnen aber zu kostspielig war, unterließen sie es bald, ihre Kinder zur Taufe zu bringen, mit der Begründung, daß der Elephant, auch ohne Salz zu essen, dick und fett würde. Im Congo wandten sie sich daher vom Christentum wieder ab, „weil der portugiesische Desu (Jesus) ein zu starker Fetisch für den

gemeinen Mann wäre.“ Auch im christlichen Priester sehen sie nichts anderes als eine neue Art von Fetischpriester.

In seinem Glauben an die Fetische findet der Wilde die erhaltenden Grundbedingungen seiner Existenz. Die Größe des Glaubens zeigt sich in der Empfindlichkeit des Gläubigen gegenüber einer Verletzung seines Glaubenskreises, und so ist denn auch der Wilde in diesem Punkte äußerst empfindlich und leicht verletzlich. Viele blutige Zusammenstöße von Wilden mit Weißen sind gerade durch die Rücksichtslosigkeit der letzteren gegen das, was dem Wilden für heilig gilt, herbeigeführt worden. Cook wurde wegen Tabubruchs erschlagen, und Bastian that klug und gut daran, nicht in einem Bache zu baden, von dessen dadurch bewirkter Entweihung die Anwohner das größte Unglück für sich befürchteten. So wenig bezweifelt der Wilde die Wahrheit seines Glaubens, daß er in der Mißachtung der Europäer gegen die Fetische nur einen Beweis ihrer Dummheit erblickt. Selbst der mächtigste schwarze Despot beugt sich unter die Übermacht der Fetische. Das stellt sich symbolisch in dem Ringkampfe dar, den alljährlich der Herzog und die Herzogin von Sundi unter dem heiligen Baume bei Gimbo Amburi mit dem Oberpriester und seiner Frau zu bestehen hatten, und bei dem der weltliche Fürst und die Fürstin, indem sie sich von dem geistlichen Oberhaupt und seiner Frau besiegen lassen mußten, die Oberherrschaft der Fetische anzuerkennen hatten. So muß schon im Bereich des Fetischglaubens der Staat sich vor der Kirche beugen. Daß auch die Priester mit allen zu Gebote stehenden Mitteln den ihnen nützlichen Glauben im Volke zu nähren und zu erhalten suchen, ist selbstverständlich. Es fällt ihnen im allgemeinen nicht schwer, denn sieht vielleicht dann und wann ein Wilder auch die Erfolglosigkeit und Thorheit seines Glaubens ein, so behält er ihn doch bei, weil er nichts Besseres an die Stelle zu setzen weiß.

3. Der Wirkungskreis der Fetische.

Die Wirkung der Fetische steht unzweifelhaft fest. Es giebt nichts in der Welt, worauf sie nicht Einfluß hätten. Zwar wirkt nicht jeder Fetisch auf jedes, aber doch dieser auf dieses und jener auf jenes; man muß eben durch Erfahrung entdecken, worauf ein besonderer Fetisch einzuwirken vermag, und solche Entdeckungen

werden noch täglich gemacht. Jedoch giebt es auch viele Dinge, deren fetischmäßige Macht in Bezug auf bestimmte Wirkungen längst erkannt und allgemein anerkannt ist.

Die Macht der Fetische kann eine freundliche oder eine feindliche sein. Als freundliche vermögen sie Güter zu verleihen und Übel abzuwehren.

Die freundlichen Fetische erteilen guten Rat und jede gewünschte Auskunft. Man sieht z. B. Cabindeneger und Knisteno-indianer sich in einem Zustande nervöser Aufregung eifrig mit ihren kleinen Fetischfiguren unterreden und sie befragen. Kein Kriegszug, keine Jagd, kein Fischfang wird unternommen, ohne erst die Fetische über Möglichkeit und Erfolg gehört zu haben. Die Fetische kennen also das Verborgene und Zukünftige und entdecken es, so werden sie zu Orakeln und in den Ordalien sogar zu untrüglichen Richtern. Das wilde Gerichtsverfahren der Ordalien gründet sich auf die höhere Macht der Fetische. Der Angeklagte muß einen Trank nehmen, in den fetischmächtige Stoffe gemischt sind. In Wahrheit sind es Gifttränke oder Brech- und Purgiermittel. Kommt der im Tranke enthaltene Fetisch aus dem Verdächtigen wieder heraus, d. h. bricht der Angeklagte ihn aus, so hat der Fetisch seine Unschuld erkannt, und er ist frei. Bleibt er in ihm, so ist damit ebenso sicher seine Schuld bewiesen.

Der Fetisch verleiht andere Güter. Es giebt Fetische „für gutes Glück“ auf der Jagd, beim Fischfang und im Kriege; für Flußfische und Seefische, für günstige Winde, billige Einkäufe, Gesundheit, klare Augen, starke Beine u. s. w.

Andererseits schützt der Fetisch vor Übeln. Es giebt Fetische gegen den Donner, gegen in die Füße getretene Dornen, gegen wilde Tiere, um nicht zu fallen u. s. w. Indem der Fetisch Krankheiten abwehrt, wird er zur vielbegehrten und allgemein angewandten Medizin. Krankheit wird, wenn ihre Ursache, wie bei äußeren Verletzungen nicht unmittelbar klar ist, von dem Wilden stets aus feindseliger Bezauberung erklärt. Der um Rat befragte Fetischmann zaubert scheinbar aus dem Körper des Kranken irgend einen Gegenstand wie Steinchen, Knochenstückchen u. dgl. hervor und bezeichnet sie als die Ursache des Leidens. Stirbt der Patient trotzdem, so muß die Person, welche die Behexung ausgeübt hat, aufgefunden werden. Dies geschieht z. B. dadurch, daß die Leiche im Dorfe umhergetragen wird, und plötzlich der

sie begleitende Fetischmann erklärt, er habe von dem Toten ein Zeichen erhalten, daß dieser ihnen zufällig Begegnende oder der in diesem Hause Wohnende der Übelthäter sei; der so Bezichtigte wird dann wohl oder übel dem Ordal unterworfen und, falls dieses seine Unschuld nicht bewies, unter Umständen von den erbitterten Verwandten auf das grausamste getötet.

Der Fetisch vertreibt auch moralische Übel, er reinigt von Sünden, diese natürlich im Sinne des Wilden gefaßt (s. oben S. 145). Beim Feste der ersten Früchte nahmen die Creekindianer ihre Kriegsmedizin, d. h. einen in heftigen Purgier- und Brechmitteln bestehenden Fetischtrank ein, in dem Glauben, daß der Trank mit der körperlichen Reinigung auch die seelische bewirke. Die Weiber wuschen und badeten sich, um die Sünden abzuspülen. Sie wendeten also eine Art Taufe mit fetischistischer Tendenz an, gerade wie die alten Mexikaner, welche, indem sie das neugeborene Kind mit Wasser besprengten, zur Sonne beteten, „daß sie dem heiligen Tropfen erlaube, die Sünden wegzuwaschen, so daß das Kind von neuem geboren werde“.

Der Fetisch wehrt böse Geister ab. Zu diesem Zwecke stellten z. B. die Neger von Whida, die Polynesier auf Neuseeland, Hawaii, Nukahiwa u. s. f. 5 bis 6 Zoll hohe Fetischbilder an die Enden der Felder, den Eingang der Häuser, in Gemächer, Höfe und Ställe. Fürchten sich sogar die Geister vor den Fetischen, so erst recht die Diebe. Um sie abzuhalten, bedarf es keiner Schlösser; kein Dieb hat den Mut da einzudringen, wo ein hölzener Fetisch mit hohem Federbusch oder ein leerer Topf auf einem gabelförmigen Stocke u. dgl. m. Wache hält. Der Fetisch beschützt das Haus vor Gefahr, und bestände er auch nur aus ein paar vom Schamanen geweihten, trockenen Kieferzweigen. Gesetze werden unter den Schutz eines Fetisches gestellt, der (d. h. die Fetischpriester) dann die Übertreter zur Rechenschaft zieht. Man schwört einen Eid, wie z. B. bei den Buräten am Baikalsee, auf und bei einem heilig gehaltenen Berge, und dieser straft den etwa Treulosen. Sowohl politische Bündnisse als auch Ehen werden dadurch zu festem Bestande verknüpft, daß die sich Verbindenden ein eigentümlich gemischtes Mahl, das Fetischkraft besitzt, gemeinsam genießen; sie sind nun durch den innerlich aufgenommenen Fetisch untrennbar vereinigt. In derselben Absicht wird, wenn die Mitglieder eines Stammes

sich trennen, der zerstoßene Stammesfetisch getrunken oder gegessen; trotz der Trennung bleiben sie dadurch vereinigt.

Der Fetisch schützt Eide und Bündnisse; er straft die Treulosen; aus Furcht vor der Rache des Fetisches hält der Wilde Eid und Bündnis. Es ist keine Frage, daß insofern der Fetischismus erzieherisch auf seine Anhänger wirkt. Freilich ist dieser pädagogische Einfluß nicht so stark, um den Gläubigen, falls er doch untreu werden will oder geworden ist, nicht einen listigen Ausweg finden zu lassen, auf dem er der Rache des Fetisches zu entgehen weiß. Der gefürchtete Fetisch kann nämlich durch die Gegenwirkung eines noch stärkeren Fetisches unschädlich gemacht werden; man wendet also diesen gegen jenen an, und braucht dann Eid- und Bundesbruch nicht zu scheuen. Will man noch ein weiteres thun, so versöhnt man nachträglich den beleidigten Fetisch durch Geschenke. Manchmal genügt es auch, den gefürchteten Fetisch einzusperren; er ist dann außer Stande, seine Macht geltend zu machen. Manch heimliche Hinterthür weiß auch der Fetischpriester zu öffnen: er hebt z. B. den Eid dadurch auf, daß er ihn mit Palmblättern von der Zunge abreibt.

Vor der feindlichen Zaubermacht der Fetische ist der Wilde in steter Angst, und da jeder einen dem anderen feindlichen Fetisch besitzen und anwenden kann, so traut keiner dem andern. Besonderes Misstrauen hegt deshalb der Wilde gegen den Weißen, den er im Besitz gewaltiger Zauberkräfte wähnt, den er, wenn er ihn nicht vernichten kann, am liebsten flieht. Bastians Leute werden überfallen und beraubt. Er lässt den Vorsteher des nächsten Dorfes herbeiholen und fordert von ihm Bestrafung der Schuldigen und Rückgabe des Gestohlenen. Der Dorftyrann versichert, weder etwas von der Sache zu wissen, noch helfen zu können. Da zieht Bastian sein Notizbuch hervor, um den Namen des Dorfes anzumerken. Kaum sieht dies der Schwarze, so verfällt er in ein convulsivisches Zittern; er beschwört Bastian, ihn nicht durch das Fetischbuch zu verderben, und nach kurzer Zeit ist das Verlangte herbeigeschafft.

Stämme, die sich im Besitz allgemein angesehener „großer Fetische“ befinden, gewinnen dadurch ein unwiderstehliches Übergewicht. Der Glaube der eigenen Stammesgenossen an den Schutz des großen Fetisches, z. B., daß er sie unverwundbar mache, ist

so fest, daß sie ruhig auf sich schießen lassen und einen fanatischen Mut entwickeln, während die Feinde durch dieselbe Überzeugung, daß der große Fetisch seine Anhänger beschütze, mutlos und feige werden und nicht anzugreifen wagen. Solche Fetische steigen dann unermeßlich im Werte. Eine Frau schätzte einen derartigen bewährten Götzen mehr als ihre Kinder und wollte ihn nicht um fünf Sklaven weggeben. Einem Dayakenhäuptling war sein Schutzfetisch, der aus einigen, in einem mit einer Schnur zugebundenen Säckchen befindlichen Steinen bestand, nicht um 7 Pfund Sterling feil.

Überall kann ein schädlicher Fetisch verborgen sein, nirgends ist Sicherheit. Daher muß man fortwährend gegen den Zauber einen Gegenzauber anwenden; man darf keinen Trunk genießen, ohne nicht erst durch eine kräftige Beschwörungsformel den möglicherweise in ihm verborgenen feindlichen Fetisch herausgezogen zu haben. So wendet sich der eine Fetisch gegen den anderen und sucht seine Kraft zu nichte zu machen; so besteht ein förmlicher Kampf und ewiger Krieg zwischen den Fetischen selbst; so sind auch die Fetische vor einander nicht sicher, und ganz folgerichtig behängt man daher die Fetische zu ihrem Schutze mit Fetischen.

Der geringe Vorteil einer gewissen erzieherischen Einwirkung des Fetischdienstes auf seine Anhänger wird hundertfach aufgehoben durch den äußerst schädlichen Einfluß, den er offenbar auf das Denken des in ihm befangenen Menschen ausüben muß. Den Grund von Krankheit und Tod, Glück und Unglück, Sonnenschein und Regen u. s. w. u. s. w. findet der Wilde unter gegebenen Umständen in der Zauberkraft seiner Fetische. So hat er für jede Erscheinung ihren Grund ohne weiteres bereit, so denkt er nie über ihre wahren Ursachen nach; so gewinnt er niemals eine wirkliche Einsicht in den natürlichen Zusammenhang der Dinge, so wird sein Denken nie entwickelt, sein Geist nie aufgeklärt, uud ewig bleibt er in Wahn und Aberglauben befangen. Der Fetisch ist für ihn aller Dinge „letzter Grund." Die fortwährende Berufung auf einen „letzten Grund," wie immer derselbe genannt werden möge, hat aber zur Folge, daß man sich um die unmittelbaren, natürlichen Gründe einer Erscheinung nie bekümmert, also nur zum Glauben, niemals zum Erkennen gelangt.

Die äußere Form der Fetische ist sehr mannichfaltig. Sie sind entweder Naturerzeugnisse, wie Steine, Felsen, Berge, Pflanzen, Tiere oder Teile davon in ihrer ursprünglichen Gestalt, oder sie sind künstliche, meistens vom Fetischmann hergestellte Gegenstände, wie Säckchen mit starkriechenden Stoffen, kugelige Tuchballen, verknotete Schnure, geschnitzte Puppen u. dgl. m. Der Stoff, aus dem sie bestehen, ist für ihren Wert nicht ganz gleichgültig; metallene werden wegen ihres höheren Alters und größeren Erfahrung am meisten geschätzt.

4. Das religiöse Leben des Fetischverehrers.

Die Wirksamkeit der Fetische erstreckt sich auf alles. Natur und Mensch, das ganze Leben steht unter ihrem Einflusse. Selbstverständlich sinnt daher der Wilde auf Mittel und Wege, wie er unter diesen Umständen sich vor Unglück möglichst bewahren könne. Die Frage beschäftigt ihn, wie er sein Verhalten den Fetischmächten gegenüber einrichten müsse, um zur größtmöglichen Glückseligkeit zu gelangen. Es ist die Frage aller praktischen Religion, und sie findet auch hier ihre Beantwortung durch das eigentümliche religiöse Leben, welches wir den Wilden nach seiner Weise und nach seinem Sinne führen sehen.

Das erste praktisch- religiöse Mittel, um sein Leben möglichst glückselig zu gestalten, ist die Wahl eines Schutzfetisches. Manchmal wird schon das neugeborene Kind dem Fetischpriester dargebracht und von diesem unter den Schutz eines besonderen Fetisches gestellt. Vielfach wird ihm als sichtbares Zeichen dafür ein Merkmal auf einen Teil des Körpers tätowiert. Oder diese feierliche Handlung wird beim Beginn der Mannbarkeit vorgenommen. In Afrika zieht dann der Priester mit den Knaben in den geweihten Wald, den kein Unbefugter betreten darf; hier werden die Knaben beschnitten und durch mystische Ceremonien mit ihrem Schutzfetisch verknüpft. Dieselbe Bedeutung hat der Lebenstraum des jungen Indianers, dem nach langen Fasten und Kasteiungen nachts im Schlafe auf den Gräbern seiner Vorfahren z. B. das Tier erscheint, das von nun an seinen Schutzgeist bildet. Einen Teil dieses Tieres muß er als seinen Fetisch, seine „Medizin“ beständig bei sich tragen; sein Verlust würde dem „Manne ohne Medizin“ das größte Unglück bringen.

Der Fetisch leistet Schutz. Aber Leistung erfordert Gegenleistung und es wird der Schutz nur dann dem Gläubigen zu teil, wenn er dafür gewissenhaft die Gegenleistung einhält. Diese Gegenleistung besteht in einem Gelübde, das der Fetischpriester dem Schutzbefohlenen auferlegt. Hält dieser das Gelübde, so ist ihm der Schutz des Fetisches gewiß und sein Glück gewährleistet. Bricht er es, so trifft ihn die Strafe seines Götzen, und sein Unglück ist besiegelt. So kommt alles darauf an, daß der Gläubige pünktlich seine Satzung halte, und die Mutter wacht sorgfältig darüber, daß schon das Kind sein Gelübde erfülle.

Diese Gelübde sind nun, entsprechend der niedrigen Kulturstufe des Wilden, geringfügig und sittlich wertlos, und doch versteht es sich, daß sie der Fetischist unter den gegebenen Voraussetzungen für unendlich wertvoll hält und das größte Gewicht auf ihre Erfüllung legte. Als Beispiele solcher Fetischgelübde wie sie in Loango vorkamen, giebt Dapper außer kleinlichen Kleiderordnungen die folgenden: „daß man solches Fleisch, solche Vögel oder solche Fische, auch solche Kräuter oder solche Früchte und dergleichen Dinge nicht essen, oder, wenn man davon ißt, daß man es allein ohne jemandes Hülfe aufessen und die Knochen danach in die Erde vergraben solle. Andere dürfen über kein Wasser gehen, ob es schon klein und nur aus dem Regen oder sonst entstanden. Wieder andere dürfen über keine Flüsse fahren, aber wohl darüber gehen oder durchreiten. Etliche dürfen ihr Hauptbaar nicht abscheeren lassen, andere mögen es wohl zusamt dem Barte abscheeren, wieder andere nur den Bart, aber das Haupthaar nicht. Etliche dürfen auch die Früchte nicht aufessen, andere müssen sie ganz aufessen und dürfen niemandem etwas davon geben, obschon die Frucht noch so groß wäre.“

Jeder hat also ein anderes Gelübde, jeder ist in gewisser Hinsicht ein Andersgläubiger, jeder führt einen etwas anderen Lebenswandel, und so hat denn auch jeder in gewisser Beziehung etwas für den anderen ketzerisches und verunheiligendes. „Die Vielheit der Mokissos, sagt Bastian (S. Salvador, S. 258) machte es nötig, daß in der großen Herberge auf dem Markte von Loango jeder seinen eigenen Becher zum Palmweintrinken mitbringen mußte, um nicht unabsichtlich aus dem eines Andersgläubigen zu trinken.“

Das Gelübde, das der Fetischverehrer auf sich genommen

hat, bildet den ganzen Inhalt seiner Religion und dessen Erfüllung seine ganze praktische Religiosität. Wie aber eben deshalb davon aber auch sein ganzes Glück oder Unglück abhängt, schildert Bastian, (Ebenda, S. 254 f.) sehr gut folgendermaßen: „Auf welche Weise immer der Mokisso ausgewählt sein mag, mit ihm ist seinem Verehrer sein Lebensziel gegeben, er findet in ihm seine Befriedigung, die Erfüllung jener bangen Fragen, die wie überall die Menschenbrust so auch die des Negers durchwehen, nur daß sie in der letzteren sich mit einer einfacheren Antwort zufrieden stellen lassen. Das Gelübde, das er über sich genommen hat, bildet für ihn den ganzen Umfang seiner Religion. Solange er in angenehmen Verhältnissen lebt, fühlt er sich glücklich und zufrieden unter dem Schutze seines Mokisso, er fühlt sich stark unter seinem Beifall, er schreibt seine sonnigen Tage dem Wohlgefallen desselben zu, weil er genau in der Weise handelt und denkt, wie es sein Wunsch und Wille erheischt. Hat er aber absichtlich oder unfreiwillig das Gelübde gebrochen, seine Vorschriften übertreten, so ist er in einen unheilbaren Zwiespalt mit seiner Bestimmung getreten; natürlich brechen Unglücksfälle auf ihn herein, bald häuft sich der schwere Druck der Leiden, und was bleibt übrig, als zu sterben und zu vergessen, denn ihm strahlt nirgends ein höheres Licht der Hoffnung, nirgends eine Bahn des Heils und der Errettung. Der Unglückliche in Afrika braucht nicht den Tod zu suchen; die Feinde, die ihn rings in der Gestalt seiner Nebenmenschen umgeben, haben bald den Schwachen unter ihren Füßen zertreten, und mit dem letzten Atemzuge des Fetischanbeters ist ein Weltsystem (freilich ein Weltsystem im kleinsten Duodezformat) untergegangen. Der Mensch stirbt und mit ihm stirbt der Gott, den er sich selbst gemacht hatte, sie sinken beide zurück in die Nacht des Nichts. Auch hier waltet das unerbittliche Schicksal. Der Verehrer hat sich seinen Mokisso geschaffen, aber der Mokisso war gezwungen, die Übertretung seiner Gebote zu rächen, er vernichtet seinen Anbeter und mit ihm vernichtet er sich selbst."

Setzen wir nun den günstigeren Fall: der Neger hat sein Gelübde gehalten und schwelgt in seinem Glücke — was wird leicht die Folge davon sein? Er wird im Gefühl seines Glückes übermütig; in seinem Pharisäerbewußtsein glaubt er noch größere Macht erstreben zu sollen; um sein Glück und seine Macht zu

erhöhen, muß er sein Seelenheil neuen Fetischen verschreiben und neue Gelübde auf sich nehmen. Je mehr Gelübde auf ihm liegen, um so schwieriger wird ihre Erfüllung. Er kann sie zuletzt nicht mehr halten, die Fetische rächen ihre Vernachlässigung und stürzen den Abtrünnigen ins Verderben, und so erwächst aus seinem Übermut sein tragischer Fall. Hätte dies individuelle und ganz eudämonistische Religionssystem in Duodez nicht wirklich so gewichtige Folgen für seinen Bekenner, wahrlich, man müßte lachen über den komischen Kontrast zwischen der Unbedeutendheit des Götzen und der Kindlichkeit des Gelübdes einerseits, und der Größe des erwarteten Erfolges und dem Ernste des endlichen Ausganges andererseits!

Alle Glückseligkeit im Leben des Fetischverehrers hängt offenbar von der religiösen Grundbedingung ab, daß er sein Gelübde hält, und er wird es um so leichter halten können, je inniger es mit den Begehrungen und Neigungen seines Trägers selbst übereinstimmt. Stände es zu diesen im vollsten Gegensatz und Widerspruch, so folgte daraus die Unmöglichkeit der Erfüllung und damit auch das Unglück des Gläubigen. So kommt alles auf die kluge Wahl eines passenden Gelübdes an. Bei den Erwachsenen richtet sich der Fetischpriester nach deren Wünschen und Charakter; bei dem Neugeborenen nimmt er auf den Charakter und die Gelübde der Eltern Rücksicht. So wird der Zwiespalt vermieden und das Glück gewährleistet. Im allgemeinen kann die Wahl des Gelübdes deshalb keine erheblichen Schwierigkeiten machen, weil bei allen Naturvölkern die Neigungen der Einzelnen ziemlich gleichartig sind; es überwiegt hier, wie auch bei den Tieren, der allgemeine Stammescharakter den Individualcharakter. Das starke Hervortreten des Individuellen, der Individualismus ist stets erst das Erzeugnis einer sehr hohen Kulturentwicklung.

Nur Reiche und Vornehme können sich mit vielen Fetischen und deren Gelübden belasten. Denn viele Gelübde halten und ausführen, erfordert Mühe und Zeit, welche dem Armen nicht zu Gebote steht. Je höher der Rang eines Negers ist, um so mehr Fetische hat er deshalb. Römer fand z. B. bei einem vornehmen Neger an 20000 Fetische, von denen viele allerdings von den Vorfahren ererbt waren. Die Fürsten besitzen die meisten Fetische, aber gerade dadurch wird ihre Stellung eine ungemein

schwierige, weil sie die vielen damit verknüpften Gelübde persönlich zu halten haben. „Die Prinzen von Loango haben während vieler Jahre die Schule eines verwickelten Mokissodienstes durchzumachen, mit jeder Stufe neue Gelübde zu übernehmen, bis sie würdig befunden werden, in die Reihe der Wahlfürsten einzutreten, aus denen sie erst selbst auf den Thron gelangen können.“ (Bastian, ebenda, S. 257.) Warum nehmen aber die Fürsten so viel Fetische mit all der Mühsal ihrer Dienstleistungen auf sich? Die Antwort ist einfach: Weil mit jedem neuen Fetisch ihre Macht einen entsprechenden Zuwachs erhält. „Gelingt es der Herrscherfamilie sich durch ihre Verknüpfung mit dem Fetischdienste aus der großen Masse des Volkes gesondert auszuscheiden, so usurpiert sie bald die unumschränktesten Rechte. Ein Prinz von Geblüt kann dann jeden, der nicht durch Geburt seinesgleichen ist, ohne weiteres als Sklaven ergreifen lassen und verkaufen, wenn es ihm an Geld fehlt“ (Ebenda, S. 65). Die Mokissos geben dem Fürsten die ausgedehnteste Herrschaft über die Menschen und die gesamte Natur. „Sein Wille giebt Regen oder Sonnenschein, sein Befehl läßt die Saaten sprossen, ein Wort von ihm würde die Erde in den Abgrund stürzen“ (Ebenda, S. 256).

Aber diese ungeheuere Macht hat ihre verderbenbringende Achillesferse; leicht schlägt sie in ihr Gegenteil um, und die Allmacht verwandelt sich in Ohnmacht. Des Königs Gewalt stützt sich auf die Menge seiner Fetische; sie ist an die peinliche Erfüllung der damit verbundenen Vorschriften geknüpft. Versäumt er diese seine gebieterisch von ihm geforderten religiösen Pflichten, so verliert er nicht bloß seine Macht, sondern bringt auch unabwendbares Unheil über sein Land. Wenn dem Könige in Kongo nur seine weiße Mütze vom Kopfe weht, so ist damit das Unglück seines Landes besiegelt. So wachen denn alle mit Argusaugen darüber, daß der Herrscher seine Gelübde erfülle. Und wehe ihm, wenn er es nicht thut! Die der Despot vorher tyrannisierte, die werden jetzt des Despoten Tyrannen. So ist er überall von Schranken umgeben, die zu durchbrechen bei sonst höchster Macht nicht in seiner Macht steht. In Quitscha im Nigerdelta darf der Herrscher ein Gebiet von etwa 4950 Quadratyards, das ihm zum Aufenthalt dient, nie verlassen, soll nicht seinem Lande das größte Unglück daraus erwachsen. Überschreitet er seine Grenzen, so muß dies Verbrechen mit Menschenopfern gesühnt

werden. Nie darf er den Fluß Niger mit Augen sehen. So erfährt der Herrscher wenig von der ihn umgebenden Welt und lebt ohne Sorgen und ohne allzu große Gefahr für seine Unterthanen unschädlich wie ein wildes Tier hinter den Gitterstäben seines Käfigs. Am weißen Nil wird der König, der über Regen und Sonnenschein gebietet, umgebracht, wenn Regen ausbleibt; bei den Banjars kommt er bei nationalem Unglück mit einer Tracht Schläge davon.

So roh und ohne sittliche Ideen sich im allgemeinen der Fetischdienst darstellt, so ist ihm doch ein gewisses erzieherisches Element nicht abzusprechen. Um seine Glückseligkeit zu begründen, nimmt der Fetischverehrer ein Gelübde auf sich, das er sorgfältig erfüllen muß. Um seine Macht zu steigern, verkauft er sich vielen Fetischen und unterwirft sich einer Unzahl von Satzungen. Mögen diese auch noch so geringfügig sein, er legt sich doch mit ihnen Pflichten und Gehorsam auf, er bindet sich an gewisse Gesetze, er errichtet seinem launischen Eigenwillen schwer und nur mit Verlust seines Glückes und seiner Macht übersteigbare Schranken — mit einem Worte, er lernt seine Begierden und Leidenschaften bis zu einem gewissen Grade unterdrücken, und wird gezwungen, sich selbst und seiner sonst unbegrenzten Rücksichtslosigkeit Zaum und Zügel anzulegen. Sein Beweggrund ist Selbstsucht; doch gerade diese Selbstsucht bändigt die Ausbrüche der Selbstsucht; die Selbstsucht zügelt sich selbst aus Selbstsucht. Aus seinem Wahnglauben entwickelt sich hier ein sittlich machender Faktor, und darin liegt offenbar ein nicht zu unterschätzender Wert selbst dieser niedrigsten Religion.

5. Verehrung und Opfer.

Der Wilde strebt die Gunst seines Fetisches zu erlangen, seine Mißgunst abzuwehren. Er wendet keine anderen Mittel an, als deren sich der Mensch überhaupt zu solchen Zwecken bedient; er schmeichelt, bittet, schenkt, gehorcht und unterwirft sich, oder was dasselbe sagt, er verehrt seinen Götzen, betet ihn an und opfert ihm. Das alles aus selbstsüchtigem Streben nach Wohlergehen und Glückseligkeit, genau wie in jeder anderen eudämonistischen Religion! Denn mögen die Objekte der Verehrung auch sehr verschieden sein, die Motive der Verehrung

(das eudämonistische Streben nach Glückseligkeit) und ihre Formen (Gebet und Opfer) sind und bleiben stets dieselben.

Die Art und Weise, wie der Wilde dem Fetische seine Hochachtung ausdrückt, ist sehr mannichfaltig; sie wechselt vom bloßen Gruße bis zum Anbeten und Darbringen von je nach dem Besitzstande kärglichen oder reicheren Gaben. Vielfach haben die Geschenke einen symbolischen Sinn, wie wenn der Neger leere Krüge opfert, um anzudeuten, daß er Regen wünscht. Not lehrt beten, heißt es auch hier: Je größer die Not, um so inbrünstiger die Verehrung, um so freigebiger der Opferer. Manche sollen sich nur im Unglück um ihre Fetische bekümmern, manche ihnen aber nach günstigen Erfolgen auf der Jagd und im Kriege sogar aus Dankbarkeit ihre Verehrung zollen. Großen Fetischen werden auch Tier- und Menschenopfer dargebracht. Wo der Fetischdienst eine systematischere Ausbildung erfahren hat, fehlt es auch an regelmäßig wiederkehrenden Festen und Festtagen nicht. Die Tage selbst werden dadurch zu Fetischen, daß man sie in Glücks- und Unglückstage unterscheidet. In Aschanti giebt es nur 150 bis 160 glückliche Tage im Jahre, an denen man ohne Mißerfolg Geschäfte vornehmen kann.

Bedeutenden Fetischen baut man schützende Wohnungen, die je nach ihrer bescheideneren oder üppigeren Ausstattung Hütten oder Tempel genannt werden können. Diese Fetischhäuser zu betreten, ist für Unbefugte nicht selten lebensgefährlich; andererseits dienen sie aber auch häufig als Freistätten z. B. für entlaufene Sklaven, ja die indianischen Zauberhütten selbst für den Feind.

Hat der Wilde seinem Fetische alle nötige Verehrung in vollem Maße entgegengebracht, so verlangt er nun aber auch trotzig von dem Götzen die entsprechende Gegenleistung, und gewährt dieser sie nicht, so behandelt der Wilde seinen Fetisch nicht anders, als er seine Mitmenschen selbst im gleichen Falle behandeln würde: er sucht ihn durch Züchtigungen und Strafen zu zwingen, zum deutlichen Beweise dafür, daß er ihn ganz anthropopathisch auffaßt und keine höheren moralischen Eigenschaften in ihm vorraussetzt, als er sie selbst hat. Wenn dem Ostjaken das Jagdglück nicht hold gewesen ist, so prügelt er seinen Fetisch weidlich ab; später versöhnt er sich wieder mit ihm in der Hoffnung, daß er sich bessern werde. Er zweifelt

also nicht an der Macht, sondern nur an dem guten Willen seines Götzen. Die Bewohner von Kakongo warfen ihre Fetische sämtlich ins Feuer, als diese sie auf ihr Flehen nicht von einer Seuche befreiten.

Unwirksame Fetische wünscht der Wilde los zu sein, wirksame in seinen Besitz zu bringen. So werden die Fetische Gegenstände des Tauschhandels und des Kaufes, ja des Diebstahls. Wie einträglich der Handel mit Fetischen für die ihn hauptsächlich betreibenden Priester ist, beweist der Umstand, daß sich in manchen Indianerdörfern oft zwanzig und mehr Fetischmänner davon ernähren.

6. Das Fetischpriestertum.

Es giebt eine Unzahl verschiedener Fetische von verschiedener Bedeutung. Diese alle und ihre erfolgreiche Anwendung kennenzulernen, erfordert ein förmliches Studium. Wer diese Schulung durchgemacht hat und die geheime Kraft der Fetische versteht, ist ein Wissender, der sich als solcher von der gemeinen Masse unterscheidet und zugleich als ein gefürchteter Mächtiger sich über sie erhebt. So bildet sich naturgemäß eine besondere, hochangesehene Kaste von Fetischmännern, deren Funktionen je nach den von ihnen gekannten und vertretenen Fetischen sehr mannichfaltig sind. Als Kundige verfertigen und erteilen sie nicht bloß die für einen bestimmten Zweck wirksamen Fetische, sondern wenden auch die richtigen, den Erfolg sichernden Ceremonien an.

In Afrika herrscht unter den Fetischmännern bereits eine weitgehende Arbeitsteilung. Der eine wahrsagt aus einer in den Fluß geworfenen Kalabasse oder aus kochendem Wasser, der andere giebt Stummen die Sprache wieder oder bewahrt das Getreide vor bösen Geistern, der dritte schützt die Krieger vor Verwundungen und schädigt die Feinde, der vierte beschwört Geister, der fünfte heilt Krankheiten, der sechste leitet die Ordalien, der siebente besorgt die eigentlichen Kultushandlungen u. s. w. Gleichwohl kann man die Fetischmänner ihren Verrichtungen nach hauptsächlich in die drei Klassen der Ärzte, der Zauberer und der eigentlichen Priester teilen. Das Verfahren der Ärzte ist bereits oben geschildert; die Zauberer, die durch ihren vielfach in Dunkel und Finsternis getriebenen

Hokuspokus die Rat und Hülfe Suchenden schaudern machen, sind Wahrsager oder Geisterbanner oder Regen- und Windmacher; die angesehensten sind die eigentlichen Priester, die als Vorsteher der Kulte, Leiter der Gerichte, Berater der Fürsten u. s. w. die größte Macht zu erlangen wissen.

Man kann annehmen, daß, wie der Wilde an den Fetisch, so auch der Fetischmann an die von ihm vertretene Fetischmacht im allgemeinen wirklich glaubt. Aber andrerseits hat gerade er am meisten Gelegenheit, hinter die Kulissen zu gucken und zum wahrhaft Erkennenden zu werden, was jedoch nicht ausschließt, daß er zum eigenen Nutzen und zum Segen für die Gläubigen den frommen Betrug ruhig weitertreibt.

In dem Verrückten, Wahnsinnigen und Rasenden erblicken alle Naturvölker einen von einem Geiste Besessenen, und man zollt daher solchen Unglücklichen eine scheue Verehrung. So ist es folgerichtig gedacht, daß der von der Macht der Fetische Besessene und durch sie begeisterte Fetischmann zum Rasenden werden muß. Die Ceremonien der Fetischmänner sind deshalb meistens im Stile wildester, bis zu Krämpfen gesteigerter Raserei gehalten. Wer daher von Natur zu Krämpfen oder zu Zuständen krankhafter Erregung und Verzückung neigt, ist besonders zum Fetischmann geeignet. Epileptische oder sonst von nervösen Anfällen heimgesuchte Kinder werden daher gern von den Fetischmännern als Schüler angenommen und zu Adepten herangebildet, und da sich solche Zustände durch Vererbung fortpflanzen und steigern, so gewinnen manche Familien, in denen die Priesterwürde weitererbt, eine geradezu staunende Virtuosität in der raschen Herbeiführung derartiger nervöser Zustände wie epileptischer Anfälle, hypnotischer Erstarrung, hypnotisch-mediumistischer Geistesabwesenheit und Willenslosigkeit u. s. w. Diese unheimlichen und abnormen Erscheinungen des Nervensystems sind den afrikanischen Fetischpriestern keineswegs fremd geblieben, und der bekannte Hypnotiseur Hansen behauptete, seine Kenntnis und Fertigkeit auf diesem Gebiete von Kaffernpriestern gelernt zu haben. Natürlich unterliegt auch der Fetischmann den schädlichen Folgen der häufigen Herbeiführung solcher excentrischer Zustände. Die Nervenüberreizung verursacht nicht selten Erblindung, wodurch indes das Ansehen des ohne Augenlicht geistig Schauenden nur gesteigert wird. Nur selten und auch dann nur

gegen hohe Bezahlung lassen sich die Schamanen in wichtigen Fällen dazu bewegen, sich in diese Zustände der Ekstase zu versetzen. Gelingt es ihnen nicht aus eigener Macht, so wenden sie künstliche Mittel zur Herbeiführung an; sie berauschen sich durch Trinken von Tabaksaft oder Abkochungen von Fliegenschwämmen, oder genießen den Urin von Personen, die jene Tränke zu sich genommen haben. Dazu kommt rasendes Springen und Tanzen in schweren schaurig-phantastisch ausstaffierten Masken und Mänteln und wildes im schnellsten Tempo vollzogenes Anschlagen von Trommeln. Taschenspielereien, wie scheinbares Feueressen, Sichwaschen mit Feuer u. dgl. m., dienen ebenfalls dazu, die wilden Zuschauer in den Bann grauenvollsten Staunens und furchterfüllten Glaubens zu versetzen.

In vielen Fällen hat das Fetischpriestertum eine umfassende Macht gewonnen, die sich sowohl auf alles öffentliche, wie auf das Privatleben erstreckt. Von dem Willen der Priester hängen die Staatsangelegenheiten ab. Gestützt auf die vorgeblichen Offenbarungen ihrer Fetische, können sie verhindern, was ihnen nicht paßt, und bewirken, was ihnen angenehm ist. Durch ihre Krönung erlangt erst der König seine in den Augen des Volkes allein dadurch gültige Weihe. Als Juristen lassen sie Eide schwören, von denen sie als Priester entbinden können, und leiten die Ordalien, deren Ausgang sie nach ihrem Interesse lenken können. In ihrer Kaste pflanzt sich eine geheime Kenntnis der Vergangenheit fort, und als Historiker überraschen sie somit durch ihre scheinbar übernatürliche Allwissenheit das geblendete Volk. Die Macht des Fetischpriestertums in ihrer höchsten Steigerung zeigt sich z. B. in der Hohenpriesterfamilie von Whida und dem Chitome von Congo. Der Hohepriester, gestützt auf die vom Volke als großer Fetisch verehrte heilige Schlange, herrscht unumschränkt, der König ist nur sein erster Diener. Der Chitome von Congo ist sogar selbst Gott in seiner eigenen Person, er ist selbst der Fetisch, vor dessen Allmacht sich alles beugt, durch dessen Kraft allein die Welt erhalten wird.

Hier nimmt allerdings diese ins unermeßliche gesteigerte Macht eine unangenehme Wendung für ihren Träger. Damit die Welt nicht untergehe, darf der Chitome nicht sterben. Sieht man also seinen Tod herannahen, so ermordet ihn sein Nachfolger. So stirbt der Chitome nie, und die Welt bleibt bestehen.

Übrigens hat der oftmals von den Priestern ausgeübte Druck, wenn er unerträglich wurde, das Volk zur Empörung und Rache an ihren Blutsaugern aufgereizt: man brachte die Zauberer um. Da aber dem Volke der Glaube an die Zauberei in Fleisch und Blut steckte, konnte man gleichwohl die Zauberer nicht entbehren; man tötete die alten und schrie sogleich nach neuen. Denn auch für alle Privatangelegenheiten sind sie unentbehrlich. Keine Hütte kann bezogen werden, der Fetischmann weihe sie denn. Der Ehebund, die Schwangerschaft, das neugeborene Kind, der Knabe bei seinem Eintritt ins Jünglingsalter — sie alle bedürfen des Schutzes der Fetische, also auch des Fetischpriesters, der diesen Schutz vermittelt.

Die Fetischpriester besitzen in ihren überlieferten Kenntnissen eine Art Fetischwissenschaft, eine Art wilder Dogmatik. Natürlich stimmen sie hinsichtlich ihren Dogmen ebensowenig überein, wie die Priester höherer Religionen. So bilden sich auch hier schon Schulen und Sekten, die vielfach mit einander in oftmals blutiger Fehde liegen. Den verschiedenen Schulen fehlen weder willige Schüler, noch eine Art gelehrter Terminologie und Sondersprache, die, nur für Geweihte verständlich, den Laien ihre tiefen Geheimnisse zu verbergen bestimmt ist.

Die Anhänger großer Fetische bilden häufig auch Geheimbündnisse oder Orden mit verschiedenen Graden und mysteriösen Ceremonien. Ihren Anhängern gewähren sie unbedingten Schutz, weshalb sich nicht selten Europäer darin haben aufnehmen lassen. Meistens üben sie einen furchtbaren Druck auf das von ihnen in Schrecken gesetzte Volk aus; manchmal wirken sie dadurch wohlthätig, daß sie als eine geheime Polizei nach Art der Vehmgerichte die Verbrechen strafen und Ordnung im Lande erhalten.

7. Die Überlebsel des Fetischismus in höheren Kulturstufen.

Eine höhere Kulturstufe, oder konkreter ausgedrückt, ein auf einer höheren oder sogar höchsten Kulturstufe stehendes Volk ist keineswegs ein in allen Teilen durchaus gleichmäßig beschaffenes Gebilde. Immer giebt es darin auch Bevölkerungsschichten von tiefer, ja tiefster Bildung und Unkultur, die

in dieser Beziehung den Wilden ähnlich sind. Man denke z. B. an den rohen Pöbel, an Gewohnheitsverbrecher oder auch an die Kinder. Und was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Individuum. Auch kein einzelner Mensch, und selbst ein GOETHE nicht, stellt ein in allen seinen Teilen gleichmäßig geartetes Kulturgebilde dar; in jedem von uns schlummert der wilde Mensch, sowohl in sittlicher als auch in intellektueller Beziehung, und macht sich zu Zeiten geltend, zumal wenn wir unsere logische oder moralische Selbstbeherrschung verlieren und mehr aus unbewußten Trieben als aus bewußter Überlegung handeln. So finden sich denn auch zahlreiche Überlebsel des Fetischismus in unserer Kultur, nur daß sie jetzt die Ausnahmen und geläutertere Anschauungen die Regel bilden, ebenso wie auch der einzelne noch so hoch gebildete Kulturmensch, ohne daran zu denken, dann und wann in seinem Denken und Handeln auf die sonst bei klarer, kritischer Überlegung von ihm überwundene Stufe des Fetischisten zurücksinken kann. Ein mir bekannter geistvoller Mann läßt nie einen bestimmten Ring vom Finger. Ohne diesen behauptet er stets Unglück zu haben. Der Ring ist zum Fetisch geworden. Und doch ist etwas daran, nur daß die Sache einen psychologischen, keinen fetischistischen Grund hat. Der Glaube macht selig, heißt es hier. Da der Mann an die Kraft seines Ringes glaubt, so giebt ihm dessen Gegenwart Selbstvertrauen und Mut, und deshalb gelingt ihm, was er angreift. Fehlt ihm der Ring, so wird er scheu und unsicher, und sein zagendes Handeln mißglückt ihm.

Fast in allem Aberglauben tritt der Fetischismus deutlich zu Tage. Wer ein Hufeisen findet oder ein Stück davon, hat Glück. Über Kehricht gehen bringt Unglück. Kein ausgekämmtes Haar werfe man auf die Straße, man ist sonst vor Zauber nicht sicher. Dem Volke und selbst Gebildeten steckt der Fetischismus noch tief im Blute, das beweisen der Aberglaube und die sich darauf stützenden Erfolge von Quacksalbern, Kurpfuschern, besprechenden Schäfern, Wahrsagerinnen, Kartenschlägerinnen u. s. w. Der Glaube an Hexen ruht ganz und gar auf fetischistischen Voraussetzungen, und das Zeitalter der Hexenprozesse bedeutete ein Zurücksinken auf die fetischistische Wildheitsstufe.

Das Amulet soll an sich zwar kein Fetisch sein, es soll

vielmehr nur als Symbol einer hinter und über ihm stehenden geistigen Macht wirken; nicht das stoffliche Ding, sondern die geistige Macht, die es vorstellt, soll hier das wirkende sein. Nicht der Stoff des Pergamentstreifens und die mit Tinte darauf gemalten Buchstaben, welche das Amulet des Muhamedaners bilden, sondern der Geist und Sinn des darauf geschriebenen Koranverses soll den gewünschten Schutz verleihen. Aber das Volk macht diese feine Unterscheidung nicht, der Araber wäscht die Tinte des Koranverses ab und trinkt das davon gefärbte Wasser als sicher helfende Medicin, d. h. aus dem Amulet ist wieder ein Fetisch geworden.

Genau so geht es dem gläubigen Volke mit Reliquien, Heiligenbildern und Kultusformeln — man vergißt, daß es Symbole sind, und betrachtet sie demgemäß als Fetische und Zauberformeln, weshalb KANT vollständig Recht hat, wenn er in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ gelegentlich äußert, daß es manche Kirchenformen gebe, „in denen das Fetischmachen so allgemein und so mechanisch ist, daß es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Rolle vertreten zu sollen scheint und so ans Heidentum sehr nahe angrenzt,“ und wenn er „das Pfaffentum als die Verfassung einer Kirche“ definiert, „sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen.“

Wenn eine sonst feingebildete russische Dame meiner Bekanntschaft ihr Heiligenbild allemal, wenn es ihre Gebete nicht erhört hat, zur Strafe ins Pfandhaus schickt, so steht sie genau auf der Stufe des Wilden, der seine Fetische aus demselben Grunde züchtigt. Auch im Mittelalter zerschlug man häufig die Heiligenbilder und warf sie in Flüsse und Sümpfe, wenn sie das Flehen der Gläubigen nicht erhört hatten. Spanische Bauern schleuderten das Bild der Jungfrau bei anhaltender Dürre in einen Teich. Noch heute prügeln russische Bauern gelegentlich ihr Heiligenbild, und italienische stecken es ins Gefängnis. Der Fetischismus ist auch bei den Nichtwilden noch keineswegs ausgestorben.

8. Die Objekte fetischistischer Verehrung.

Jeder sinnlich wahrnehmbare Gegenstand kann unter geeigneten Verhältnissen zum Fetisch werden: Steine, Felsen, Berge, das Wasser in seiner verschiedenen Form als Fluß, See und Meer, Wind und Feuer, Pflanzen, Tiere und Menschen, ja sogar Sonne, Mond und Sterne. In meinem Werke „Der Fetischismus“ habe ich eine Fülle von Belegen dafür gegeben, und ich will daher hier nur auf die fetischistische Betrachtung der Tiere wegen des psychologischen Interesses, das sich daran knüpft, kurz eingehen.

Der Wilde ist von dem Tiere noch nicht in dem hohen Maße verschieden wie der entwickelte Kulturmensch. Er steht ihm näher und fühlt sich ihm näher. Einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier kennt er noch nicht (s. oben S. 217). Die Kluft, welche das Christentum zwischen Mensch und Tier so tief gerissen hat, daß der italienische Bauer sein Pferd mitleidlos mißhandelt, weil es kein Christ sei und keine Seele habe, (eine Auffassung, die von der Milde des Islam gegen die Tiere und dem Gefühle pantheistisch-brüderlicher Verwandschaft mit ihnen in den indischen Religionen so unvorteilhaft absticht) ist dem Naturmenschen fremd. Nicht daß die Rohheit seines Wesens barmherzige Güte gegen die Tiere hegte, im Gegenteil, er kann gegen sie ebenso grausam sein, wie gegen seine Mitmenschen — aber er findet keine absolute Wesensverschiedenheit zwischen Tier und Mensch, vielmehr, was bei seiner anthropopathischen Betrachtung begreiflich ist, eine so sehr gesteigerte Gleichheit, daß ihm manche Tiere sogar als dem Menschen hochgradig überlegen erscheinen. Das sind die Tiere, die er wegen ihrer gewaltigen und ihm oft verderblichen Kraft fürchtet, wie Löwen, Elephanten, Krokodile, Schlangen u. a., oder die er wegen ihrer unnachahmlichen Geschicklichkeit bewundert, wie Termiten, Spinnen, Biber, oder die er wegen ihrer List anstaunt, wie Fuchs und Schakal, oder die ihm durch merkwürdige Eigenschaften besonders auffallen, wie die Vögel durch die Schnelligkeit ihres Fluges oder das Chamäleon durch seinen Farbenwechsel, oder deren Menschenähnlichkeit für ihn auf der Hand liegt, wie die Affen. Er legt den Handlungen der Tiere dieselben Beweggründe unter, die er beim Menschen vorfindet; sie spielen in seiner

Fantasie dieselbe Rolle wie der Mensch; er läßt sie wildmenschlich empfinden, wollen, denken und handeln, sie greifen in sein Leben und er in ihres ein. Die Tierfabel ist für ihn kein Märchen, sondern Wahrheit; er bedient sich ihrer häufig, um in sie menschliche Erfahrungswahrheiten, die er gefunden hat, bildlich für uns und doch wirklichkeitsgetreu für ihn, einzukleiden. Tierfabeln finden sich daher bei allen Naturvölkern in Menge, und das Tierepos, in dem man später blos eine Satire auf menschliche Zustände wittert, ist für ihn die getreueste Abspiegelung und naturwahrste Schilderung des tierischen Lebens selbst.

Kein Wunder, daß Tiere auch in der Mythologie der Naturvölker die größte Rolle spielen, daß sie oftmals selbst als göttliche Wesen im fetischistischen Sinn verehrt werden oder doch als mit den Göttern als deren Boten oder sonstwie in Beziehung stehend für heilig gehalten und demgemäß behandelt werden.

Der Naturmensch findet auch keine Entweihung seiner selbst in der Annahme, daß der Mensch von Tieren, z. B. von Affen oder umgekehrt, daß Tiere von Menschen abstammen. Tiere und Pflanzen sind ihm beseelte Wesen, und ihre Seelen sind von der Unsterblichkeit nicht ausgeschlossen. Zwischen Mensch und Tier besteht die größte Freizügigkeit; Menschen können sich in Tiere, Tiere können sich in Menschen verwandeln, und sie thun es häufig, wie z. B. der Währwolfsglaube lehrt. Der Totemismus, z. B. der Indianer, beruht auf der Voraussetzung, daß ein bestimmter Stamm von einem bestimmten Tiere, z. B. dem Bären entsprungen sei; dieses Tier als ihr Ahnherr ist ihnen heilig, sie führen sein Bild als Wappen (Totem), und der Einzelne um seinen Namen befragt, nennt nicht sein Personale, sondern mit Stolz nur sein Totem.

Sind Wilde genötigt, ein von ihnen sonst verehrtes Tier, sei es aus Notwehr, sei es aus Mangel an Nahrung, zu töten, so fehlt es ihnen nicht an Mitteln zur Beschwichtigung ihres Gewissens und zur Versöhnung des Gemordeten. „Zürne uns nicht, so sprechen die Indianer zu dem erlegten Bären, daß wir dich getötet haben. Du bist verständig und siehst ein, daß unsre Kinder Hunger haben. Sie lieben dich und wollen dich essen. Macht es dir nicht Ehre, von den Kindern des

großen Häuptlings verzehrt zu werden?" Oftmals versöhnen sie den Getöteten dadurch, daß sie ihm eine Tabakspfeife ins Maul stecken und, indem sie in den Kopf derselben hineinblasen, seinen Rachen mit Rauch anfüllen; dabei bitten sie ihn um Verzeihung. Während der Mahlzeit, deren Hauptbestandteil der Bär selbst bildet, stellt man den Kopf des Tieres auf einen erhöhten Platz und singt Loblieder ihm zu Ehren.

Überreste des Tierfetischismus fehlen auch auf höheren Kulturstufen nicht, man erinnere sich nur des Tierdienstes der alten Ägypter.[1]

III. Der Animismus.

> So seht ihr's Berg und Thal nicht an
> Und nicht der Luft, dem Ozean
> Und nicht dem vollen Firmament,
> Was draus der Mensch für Geister brennt.
> (LENAU, Faust.)

1. Die Entstehung der ursprünglichen Vorstellung von der Seele. Pulse, Herz, Blut, Atem und Schatten (Spiegelbild) als Seelen.

Die Geschichte der Psychologie ist die Geschichte der Vorstellungen, welche sich die Menschen über das „Seelische" zu verschiedenen Zeiten gebildet haben. In den herkömmlichen Lehrbüchern der Psychologie beginnt die Geschichte derselben gewöhnlich mit den Spekulationen der griechischen Philosophen. Aber offenbar war vor dem Auftreten dieser Denker schon eine ungeheure

---

[1] Man vgl. hierzu des Verfassers Werk „Der Fetischismus" S. 194—221, wo sich ausführliche Belege in Menge finden; ferner W. H. J. BLEEK, Reineke Fuchs in Afrika, Weimar 1870. Über die mythologische Bedeutung der Tiere, insbesondere über Vogel- und Spinnenmythen siehe L. FROBENIUS, Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar 1898. FROBENIUS will die tierfetischistische Betrachtung als einen besonderen „Animalismus" vom Fetischismus ganz trennen und sieht in dem Animalismus die niedrigste Stufe der Mythologie (S. 394). Formell kann man das thun; man erhält dadurch allerdings nur einen neuen Namen, nichts prinzipiell Neues. Denn das Tier wird ja ganz anthropopathisch gedacht, in kausale Beziehungen gesetzt, die ihm in Wahrheit fremd sind, und demgemäß verehrt, genau wie Wind, Feuer, Wolken und unbelebte Gegenstände — es fällt also völlig unter dem allgemeinen Begriff „Fetisch". Der Animalismus ist mithin auch nur eine Form des allgemeinen Fetischismus, der seinen Gegensatz und seine Ergänzung erst im Animismus findet.

Entwicklungsperiode abgelaufen, in der die Menschheit bereits eine Fülle von eigentümlichen Vorstellungen über die Seele besaß; der auf geschriebene Dokumente sich stützenden Geschichte ging auch hier schon eine „Vorgeschichte“ voran, und es ist ohne Zweifel eine Pflicht der „vergleichenden Psychologie“, gerade dieser Vorgeschichte des Seelischen ihr besonderes Augenmerk zuzuwenden, da sich vermuten läßt, daß genau wie auf dem morphologischen Gebiet, so auch hier auf dem psychologischen aus der Erkenntnis der ursprünglichen, einfachsten Erscheinungen sich das Verständnis der späteren, komplizierteren wird gewinnen lassen. Die paläo-psychologischen Schichten, aus denen wir die „Vorgeschichte der Vorstellungen von der Seele“ herausgraben, sind vorzugsweise die Anschauungen der Naturmenschen, dann die als „Überlebsel“ zu betrachtenden abergläubischen Vorstellungen, die wir noch bei Kulturnationen vorfinden, und endlich die im Lichte des „biogenetischen“, oder wie wir es hier nennen wollen, des „psychogenetischen“ Grundgesetzes zu betrachtenden und zum Vergleich herbeizuziehenden Erscheinungen in der psychischen Entwicklung des Kindes. Höchst anerkennenswerte Vorarbeiten sind auf diesem Gebiete besonders von Bastian (Der Mensch in der Geschichte, 3 Bde., Leipzig 1860; Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie. Berlin 1868), Lubbock (in den bereits zitierten Werken Origin of civilisation und Prehistoric times) und Tylor (Die Anfänge der Kultur, 2 Bde., Leipzig 1873) geliefert worden, insofern dieselben ein reiches Material zusammengetragen haben; doch glaube ich, auf den Schultern dieser Vorgänger stehend, in der Bearbeitung und Erklärung dieses Materials einige bedeutsame Schritte weiter gethan zu haben.

Wenn wir betrachten, wie viel entwickelter unsere wissenschaftlichen Vorstellungen über das Seelische sind, als z. B. die platonischen oder aristotelischen, und wie, je weiter wir geschichtlich rückwärts schreiten, die psychologischen Vorstellungen immer unwissenschaftlicher, unvollkommener und dürftiger sich gestalten — sollten wir da nicht auf die Vermutung kommen dürfen, daß es eine Zeit gegeben, wo die Vorstellungen des Menschen über sein Seelisches = 0 gewesen seien, d. h. wo er, natürlich wohl im Besitz seiner psychischen Kräfte, doch über das Wesen derselben, ihre Eigentümlichkeiten und ihre Unterschiede von anderen

Naturerscheinungen sich noch keine Gedanken gemacht, seinen Besitz sich noch nicht zum Bewußtsein gebracht habe, gerade wie auch die Kinder und Tiere im vollen Besitz und Genuß ihrer seelischen Fähigkeiten wohl mit ihnen die Dinge, nicht aber diese Fähigkeiten selbst zum Objekt ihres Reflektierens machen? Sollten wir also nicht auf eine Zeit schließen dürfen, wo der Mensch die Vorstellung „Seele", also auch alles, was mit ihr zusammenhängt, noch nicht in seinem primitiven Denken gebildet habe? Die Frage muß entschieden mit Ja beantwortet werden.

Auf das Engste sind alle religiösen Vorstellungen mit der Vorstellung „Seele" verknüpft; ja, die ursprüngliche Mythologie entwickelt sich sogar fast in allen ihren Bestandteilen aus dieser Vorstellung oder gruppiert sich wenigstens um dieselbe als um ihren Mittelpunkt. Wo sich also bei einem Menschenkomplex schon Religion vorfindet, kann man mit mathematischer Gewissheit darauf rechnen, daß sich bei ihm auch bereits irgend eine Vorstellung über das Seelische gebildet habe; — umgekehrt, wo sich bei einem Menschenkomplex Religion noch nicht vorfindet, kann man mit höchster Wahrscheinlichkeit auch darauf schließen, daß sich die Vorstellung „Seele" noch nicht in seinem Besitz befinde. Dogmatiker behaupten zwar, die religiösen Vorstellungen seien „angeborene Ideen", also a priori in jedem Menschen; indessen es ist heute schon nicht mehr nötig, über diese These viel Worte zu verlieren. Daß die höheren Schichtungen der Religion, nämlich Monotheismus und Pantheismus sich auf niedrigsten Entwicklungsstufen bei wilden Stämmen thatsächlich nicht vorgefunden haben, ist bekannt; aber selbst die Keimformen aller Religion, Fetischismus und Animismus, haben eifrige Beobachter, Missionare, die mit bewußter Absicht auf die Entdeckung religiöser Grundvorstellungen bei wilden Stämmen ausgingen, vielfach nach ihrem eigenen Eingeständnis zu ihrem großen Erstaunen nicht konstatieren können. Auch der Unsterblichkeitsglaube fehlte häufig genug, woraus man am ehesten (wenn auch nicht immer) auf die Abwesenheit der Vorstellung „Seele" schließen kann; ja daß diese letztere bei einem Stamme wirklich noch nicht vorhanden war, wird uns von einem lange Jahre hindurch beobachtenden Missionar ausdrücklich bestätigt. Aus der reichen Fülle von Berichten hinsichtlich dieses noch religionslosen Urzustandes, wie besonders LUBBOCK sie

gesammelt hat, wollen wir hier nur einige charakteristische mitteilen. Der Pater Dobritzhoffer sagt: „Die Theologen leugnen einstimmig, daß ein Mensch bei gesunder Vernunft auf die Dauer ohne Kenntnis von Gott bleiben könne ohne verbrecherische Absicht. Mit Wärme verteidigte ich diese Meinung auf der Universität Cordoba, wo ich den zu Graz in Steiermark begonnenen vierjährigen Kursus der Theologie beendigte. Aber wie groß war mein Erstaunen, als ich nach einer Abiponen-Kolonie abging und nun fand, daß die gesamte Sprache dieser Wilden nicht ein einziges Wort enthält, welches Gott oder Gottheit bedeutet. Um sie in der Religion zu unterrichten, war es nötig, das spanische Wort für Gott zu entleihen und in den Katechismus zu schreiben: Dios ecnam caogerik = Gott der Schöpfer der Dinge.“ Kapitän Ross erzählt von den Eskimos: „Ervick war das Haupt der ersten Rotte, die an Bord kam. Wir hielten ihn für die geeignetste Person, ihn hinsichtlich der Religion zu befragen. Ich veranlaßte Sacheuse, ihn zu fragen, ob er irgend eine Kenntnis von einem höchsten Wesen hätte; aber nachdem er jedes in der Eskimosprache gebräuchliche Wort versucht hatte, konnte er ihm nicht verständlich machen, was er meinte. Es wurde bestimmt festgestellt, daß er weder Sonne, Mond und Sterne, noch irgend ein Bild oder ein lebendes Wesen verehrte. Als er gefragt wurde, was Sonne und Mond wären, sagte er: ‚Licht zu geben‘. Er hatte keine Ahnung davon, wie er ins Dasein gekommen, oder von einem zukünftigen Leben; er sagte, wenn er stürbe, würde er in die Erde gelegt. Als wir uns völlig überzeugt hatten, daß er keine Ahnung von einem wohlthätigen höchsten Wesen hatte, ließ ich durch Sacheuse untersuchen, ob er an ein böses Wesen glaube; aber es konnte ihm nicht verständlich gemacht werden, was das heißen sollte.“ „Es ist klar,“ sagt Bik,[1] „daß die Arafuras durchaus keine Religion besitzen. Von der Unsterblichkeit der Seele haben sie nicht die geringste Vorstellung. Auf alle meine Erkundigungen über diesen Gegenstand antworteten sie: Kein Arafura ist nach seinem Tode jemals zu uns zurückgekehrt, daher wissen wir nichts von einem zukünftigen Dasein, und dies ist das erste Mal, daß wir davon gehört haben. Ihr Gedanke war: Mati, mati, suda, d. i. wenn Du tot bist, ist es

[1] S. Lubbock, Origin of civilisation, p. 140.

aus mit Dir.“ Um sich völlig zu überzeugen, ob sie wirklich keine Gottesvorstellung hätten, fragte Bik sie, wen sie in Gefahr und Not um Hülfe anriefen. Der Älteste von ihnen fragte die anderen und antwortete dann, sie wüßten nicht, wen sie anrufen sollten, aber sie bäten ihn, es ihnen mitzuteilen, wenn er es wüßte. Der ehrwürdige Missionar Baegert berichtet von den kalifornischen Stämmen, unter denen er jahrelang lebte: „Ich stellte fleißige Nachforschungen bei den Stämmen an, nnter welchen ich lebte, um mich zu vergewissern, ob sie irgend eine Vorstellung von Gott, dem zukünftigen Leben und von ihren Seelen hätten, aber ich konnte nicht die geringste Spur einer solchen Kenntnis entdecken. Ihre Sprache hatte kein Wort für Gott und Seele.“

In der That hat es also einen Entwicklungszustand gegeben, wo die Vorstellung „Seele“ noch nicht gebildet war, und es erhebt sich demnach die Frage: Wie ist diese Vorstellung ursprünglich bei dem Naturmenschen entstanden?

Hier ist nun viererlei hinsichtlich des intellektuellen Zustandes des Naturmenschen zum Verständnis der folgenden Entwickelung vorauszuschicken. Erstens muß man im Auge behalten, daß der „Wilde“ noch nicht „Denkmensch“, sondern „Sinnesmensch“ ist. Begriffliche Abstraktionen und metaphysische Spekulationen sind noch nicht seine Sache. So wird auch die Vorstellung „Seele“ nicht auf Grund begrifflich-abstrakter Überlegungen in ihm entstanden, vielmehr aus ganz äußerlichen, sinnlichen Beobachtungen und Erfahrungen hervorgewachsen sein. Zweitens und abermals auf Grund seines ganz rohen und konkret-anschaulichen Auffassens wird, wenn er die Vorstellung „Seele“ gebildet hat, dieselbe bei ihm noch nicht den Charakter eines ganz sublimierten, spiritualistischen, immateriellen Wesens besitzen, sie wird vielmehr ganz roh, naiv sinnlich und grob materiell sich gestalten müssen. Drittens ist nicht zu vergessen, daß seine Naturauffassung, wie die des Kindes, die anthropopathische ist, d. h. daß, da er die spezifischen Qualitäten und Unterschiede der einzelnen Naturdinge nicht genau kennt, er unwillkürlich seine eigenen, ihm vor allen bekannten inneren Qualitäten (Empfinden, Fühlen, Vorstellen, Wollen) auf alle übrigen Objekte überträgt und sie somit „belebt wie er selber“ vorstellt. Und viertens muß man sich erinnern, daß der Naturmensch gewohn-

heitsmäßig häufig Vorstellungen kausal aufeinander bezieht, die, kritisch betrachtet, nicht mit einander in ursächliche Verknüpfung gebracht werden dürfen.

Der Naturmensch kennt von dem menschlichen resp. tierischen Körper weiter nichts, als die rein äußerliche Gestaltung seiner (äußeren und inneren) Teile und was dieselben ganz oberflächlich an sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zeigen. Der anatomische oder gar physiologische Zusammenhang aller dieser Teile, ihre Funktien und Beziehung unter einander sind ihm selbstverständlich so gut wie gänzlich unbekannt. Denn wenn auch beim Verzehren eines Tieres oder unter Umständen eines erschlagenen Feindes die inneren Teile des Körpers in seine Wahrnehmung eintreten, so ist doch zweifellos dabei sein Interesse auf alles mehr als auf anatomisch-physiologische Untersuchungen gerichtet. Solange der Leib unverletzt und schmerzlos ist, bemerkt er (abgesehen von den inneren Empfindungen wie Hunger und Durst etc.) eben nichts anderes an ihm, als was seine unbewaffneten Sinne wahrnehmen können. Da ist zunächst die Wärme auffällig, welche den ganzen Körper durchdringt und als warmer Hauch aus Mund und Nase (manchmal sogar sichtbar) ausströmt. Aber die Oberfläche des Körpers zeigt noch einige Erscheinungen, die auch dem ganz äusserlich beobachtenden, mit der Hand über die Haut hinfahrenden Betrachter auffallen müssen. Bewegungserscheinungen, die ohne den Willen des Menschen, ohne absichtliche Muskelkontraktionen zu Tage treten, zeigt die Haut über ihre ganze Fläche hin für gewöhnlich nicht. Um so mehr muß es aber gerade deshalb auffallen, daß an einzelnen bestimmten Punkten eine ganz eigentümliche, vom Willen unabhängige, also scheinbar selbständige Bewegung vorhanden ist, ein sonderbares Hüpfen und Springen, ein fühl- und hörbares Pochen und Klopfen. Das sind alle die Stellen, wo die Pulse schlagen, am Arme, an den Schläfen, am Hals und besonders und am stärksten am Herzen. Ist der Naturmensch in starker Bewegung gewesen, wie auf der Jagd, nach dem Verfolgen des flüchtigen Wildes im raschen Lauf, so fühlt der Atemlose diese Klopfgeister um so lauter und gewaltsamer ihr Geschäft betreiben.

Uns sind diese Erscheinungen des Pulsierens nicht besonders auffällig, da wir das Geheimnis des Blutumlaufes von Harvey, freilich auch erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit, erfahren haben,

aber der Wilde weiß nicht, wodurch das Pulsieren bewirkt wird. Nun stellt er aber alles, dessen wirkliches Wesen er nicht kennt, unwillkürlich anthropopathisch lebendig vor. Die beweglich hüpfenden Pulse, die an besonderen Stellen sitzen, die offenbar auch nur so weit reichen, als man sie fühlen kann, sind also für den ganz dem sinnlichen Augenschein folgenden Wilden begrenzte Wesen, selbständige Wesen, lebendige Wesen, die im Körper ihren Sitz haben. Und dasselbe gilt von dem in Mund und Nase ein- und ausströmenden Atem: auch dieser wird anthropopathisch als ein lebendiges, flüchtiges, fliegendes Wesen gefaßt, als „Vogel, Luft“, wie indische Sprüche ihn nennen.

Nun sterbe der Mensch! Der Tod, kann man sagen, hat die Seelen in die Welt gebracht. Welche Erscheinungen zeigt der Tote? Was für innere organische Veränderungen stattgefunden haben, danach wird hier nicht gefragt; es wird nur bemerkt, was ganz äußerlich, sinnlich in die Augen springt. Des Toten Leib ist der äußeren Form nach fast ganz unverändert, seine Gestalt ist dieselbe geblieben. Aber er bewegt sich nicht mehr, er sieht und hört und spricht nicht, er ißt nicht und läuft nicht.

Seht, da sitzt er auf der Matte,
Aufrecht sitzt er da,
Mit dem Anstand, den er hatte,
Als er's Licht noch sah.
Doch, wo ist die Kraft der Fäuste,
Wo des Atems Hauch,
Der noch jüngst zum großen Geiste
Blies der Pfeife Rauch?
Wo die Augen, falkenhelle,
Die des Renntiers Spur
Zählten auf des Grases Welle,
Auf dem Thau der Flur?
Diese Schenkel, die behender
Flohen durch den Schnee
Als der Hirsch, der Zwanzigender,
Als des Berges Reh?
Diese Arme, die den Bogen
Spannten streng und straff!
Seht, das Leben ist entflogen!
Seht sie hängen schlaff!

(Schiller, Nadowessiers Totenlied).

Sonst war der Mensch warm, jetzt ist er eisigkalt. Sonst hüpften seine Pulse; sie sind jetzt verschwunden. Und noch ein drittes, das jetzt erst recht auffällig wird: sonst kam ein warmer Hauch aus Mund und Nase — auch der ist fort. Dem Toten fehlen Pulse, Wärme und Atem; schroff unterscheidet sich dadurch der Gestorbene von dem Lebenden.

Es fehlen Pulse, Atem und Wärme, zugleich fehlen alle Lebens- und Thätigkeitserscheinungen, die man ehemals an dem Lebenden bemerkte. Wo Pulsschlag und warmer Atem ist, ist Leben und Beweglichkeit; wenn Pulsschlag und warmer Atem verschwinden, verschwindet auch Leben und Beweglichkeit. Also sind offenbar Pulsschlag und warmer Atem dasjenige, wovon alle Lebenserscheinungen unmittelbar abhängen; sie sind, da mit ihnen das Leben kommt und geht, das Leben selbst; sie sind die eigentlich belebenden, also selbst lebendigen Wesen im Körper; sie bewirkten das Empfinden und Wollen, sie sind also die eigentlich empfindenden, wollenden, handelnden Wesen im Leibe, sie sind — Seelen. Die Seele ist hier zum ersten Male wirklich — entdeckt. In dieser ganz erfahrungsmäßigen sinnlichen Erscheinung, daß dem Toten Puls und Atem fehlt, daß demzufolge diese beiden als die den Körper belebenden Wesen angesehen werden, in ihr liegt der erste Ursprung der Seelenvorstellung, und alle weiteren verfeinerten Auffassungen bis hin zur immateriellen Seele und zum *νοῦς* sind nichts weiter als Fortbildungen dieser ursprünglichen Anschauung, welcher dieser hüpfende Puls, dieser fühlbare, sichtbare, stoffliche Atem in seiner ganz konkreten Erscheinung und nicht etwa bloß in symbolisierender Deutung die Seelen sind. Hier ist der Punkt bloßgelegt, wo aus der sinnlichen Erscheinungswelt auf Grund rein erfahrungsmäßiger Wahrnehmungen und Beobachtungen der große Fehlschluß gemacht wird, aus dem dann die ganze fernere Mythologie des Psychischen herausgesponnen wird, von ihren ersten grobsinnlichen Formen an, bis hin zu ihren feinsten übersinnlichen Gestaltungen.

Erst dem kritisierenden Bewußtsein wird das *πρῶτον ψεῦδος* klar, welches von dem kindlichen Bewußtseinszustand des Naturmenschen ohne weiteres erzeugt und für richtig befunden wird. Der Fehlschluß liegt darin, daß dasjenige, welches nur ein Symptom unter anderen, eine äußerlich in die Augen fallende Wirkung

ist, für die einzige innere Ursache gehalten, daß pars pro toto genommen, daß Bedingung und wirkender Grund, daß Erkenntnisgrund und Sachgrund verwechselt werden. Nicht aber, als ob das Bewußtsein des Naturmenschen nicht so vorzustellen brauchte, als ob ihm noch viele andere Erklärungsweisen zu Gebote ständen — nein, es muß so vorstellen, es muß mit Notwendigkeit zu diesem Fehlschluß kommen, denn es kann natürlich nur diejenigen Vorstellungen in ursächlichen Zusammenhang bringen, welche es hat. Es besitzt aber noch nicht die leiseste Ahnung von den Verrichtungen und Wechselbeziehungen der inneren Organe und Prozesse; es treibt ja weder Anatomie, noch Physiologie noch Pathologie. Es kennt einerseits den lebendigen Menschen nur in seiner ganz äußerlichen Erscheinung mit Pulsen und warmem Atem, andererseits den leblosen Menschen ohne Pulse und Atem. Nur diese Unterscheidungszeichen zwischen Tod und Leben kennt es; nur diese kann es also in ursächliche Beziehung setzen. Hier liegt der Fehler, den es begeht, aber es begeht ihn mit Notwendigkeit, gestützt auf seine fünf Sinne und die deutlich vorliegenden Erfahrungsthatsachen.

Daher wird auch die Seelenvorstellung sich bei den Menschen sehr bald und sehr früh haben bilden müssen, denn die Erscheinung des Todes und des im Tode fehlenden Atems und Pulses tritt einerseits bei allen gleichmäßig ein, andererseits fällt aber auch kein Ereignis mehr auf und zwingt mehr zu staunender Betrachtung als gerade der Tod, weil er den stärksten Trieb des Menschen, den Daseinsdrang, am stärksten beeinträchtigt und den Menschen am empfindlichsten anpackt. Gleich vergewaltigend wirkt dies Ereignis bei allen, gleich anregend zur Betrachtung ist es mithin bei allen; auch die Erscheinung selbst ist die gleiche bei allen; bei allen muß mithin die Betrachtung auch das gleiche Ergebnis liefern, da ja auch die Betrachtenden von gleichem Wesen sind. Daher also die Gleichmäßigkeit dieser Vorstellung bei Menschen, die räumlich und zeitlich durchaus getrennt sind; daher die Gleichmäßigkeit auch der religiösen Anschauungen, z. B. der Vorstellung von Göttern, welche Vorstellung nur eine Weiterentwickelung der ursprünglichen Seelenvorstellung ist, wie wir später ausführen werden.

Dieser Gleichmäßigkeit liegen weder angeborene Ideen zu Grunde, noch ist es nötig, eine allmähliche geschichtliche Über-

lieferung von einem Volke zum anderen anzunehmen. Eine solche geschichtliche Übertragung und demgemäße kulturelle Verwandtschaft kann ja in einzelnen Fällen vorkommen und nachgewiesen werden. Da die Natur in ihren großen Zügen auf Erden durchschnittlich allenthalben dieselbe ist und ebenso das Grundwesen des Menschen allenthalben dasselbe ist, so müssen auch die verschiedenen und durch Raum und Zeit geschiedenen Menschen, dieselben Erscheinungen mit demselben Bewußtsein und Willen betrachtend, im großen und ganzen dieselben Grundvorstellungen notwendig entwickeln. Steine, Feuer, Wasser, Wolken, Mond, Sonne, Sterne, Tod giebt es überall, wo Menschen sind. Daher giebt es auch bei allen Menschen die dem Wesen nach gleichen, in Beziehung zu jenen Naturphänomenen stehenden religiösen Anschauungen, deren Verwandtschaft also in den meisten Fällen eine psychologisch-genetische ist, denn diese sind eben nichts anderes als das Ergebnis, welches das unentwickelte Bewußtsein des Naturmenschen aus der unkritischen Auffassung seiner Erfahrungswelt gewinnt. Abweichend sind diese religiösen Vorstellungen nur ihrer äußeren Einkleidung nach, soweit nämlich, als unter verschiedenen Breitegraden die Natur eine verschiedene ist. Weil der Eskimo im Eise wohnt, der Hindu in der zauberischen Pracht seines Tropenlandes, beide also aus ihrer Erfahrungswelt, der äußeren Form nach, verschiedene Vorstellungen einsaugen, so ist bei beiden der Seelenort sehr verschieden ausgeputzt; einen Seelenort aber haben beide, weil beide Menschen sind und sterben.

Welch naive Vorstellungen die Menschen, nachdem der Tod ein Gegenstand ihres staunenden Nachdenkens geworden war, ursprünglich über ihn bildeten; wie er ihnen zuerst gar nicht in den Kopf wollte, wie sie sich an seine unabwendbare Selbstverständlichkeit erst allmählich gewöhnen mußten, das beweisen die Sagen der wilden Völker über die Entstehung des Todes. In den östlichen Teilen von Melanesien und Indonesien starben nach der Legende die Menschen früher nicht, denn sie konnten die Haut wechseln wie die Schlangen. Auf den Salamonen, Banks, Neu-Hebriden und der Babargruppe trat der Tod erst durch das Versehen einer alten Frau ein: sie legte nämlich die alte abgezogene Haut wieder an, und infolge davon verloren die Menschen das Vermögen des Hautwechsels oder der beständigen Verjüngung.

(L. Frobenius, Weltanschauung S. 17, S. 377f). In der nordwestamerikanischen Mythologie spielt Jelch der Rabe eine große Rolle. „Des Raben Sohn, Kyiotl, begleitete den Vater zu einem neu ausgearbeiteten Kanoe. Sie fanden dort in der Mitte des Bootes einen Hut. Der Rabe wußte, daß es gefährlich sei, denselben zu berühren. Daher warnt er seinen Sohn. Dieser aber setzt ihn dennoch auf und wird sogleich in die Höhe getragen. Später kehrt der Knabe wieder; da ihn aber der Vater nicht erkennt, sagt jener, er müsse wieder gen Himmel fliegen und werde nie wiederkehren. Fortan werden die Menschen sterben und können nachher nicht wiederkehren.“ (Ebenda, S. 27). Im Mittelpunkte der polynesischen Mythologie steht der Sonnengott Maui; man führt die Sterblichkeit der Menschen auf den Tod Mauis zurück: wenn Maui nicht gestorben wäre, so stürben auch die Menschen nicht (Ebenda 134). Hier ist der Untergang des Menschen, wie mir scheint, mit dem Untergang der Sonne, mit welcher Maui identisch ist, in Verbindung gebracht: so notwendig die Sonne untergeht, so notwendig auch der Mensch. Wie hier mit der Sonne, so wird der Tod in Afrika, wo hauptsächlich der Mond verehrt wird, mit diesem und seinen Wandlungen in Beziehung gesetzt. „Der Mond, so erzählen die Hottentotten (Frobenius, S. 372), sandte einst ein Insekt zum Menschen, welchem er sagte: „Gehe zu den Menschen und verkündige ihnen: „So wie ich sterbe und sterbend lebe, so sollt Ihr auch sterben und sterbend leben.“ Das Insekt ging fort mit der Botschaft, wurde aber unterwegs vom Hasen überholt, welcher fragte: „Mit welcher Botschaft eilst Du von dannen?“ Das Insekt antwortete: „Ich bin vom Monde zu den Menschen geschickt, um ihnen zu sagen, daß, so wie er stirbt und sterbend lebt, sie auch sterben werden und sterbend leben.“ Der Hase sagte: „Weil Du ein schlechter Läufer bist, laß mich gehen.“ Mit diesen Worten rannte er von dannen. Als er die Menschen erreicht hatte, sagte er: „Ich bin vom Monde geschickt, Euch zu sagen: Wie ich sterbe und sterbend zu Grunde gehe, in gleicher Weise sollt auch Ihr sterben und völlig zu Grunde gehen.“ Dann kehrte der Hase zum Monde zurück und verkündete dort, was er zu den Menschen gesagt hatte. Der Mond tadelte ihn ärgerlich und sagte: „Solltest Du den Menschen etwas überbringen, was ich nicht gesagt habe?“ — Mit diesen Worten hob er ein Stück Holz auf und schlug ihn auf die

Nase. Seitdem ist des Hasen Nase gespalten, und die dunkeln Flecke, welche wir jetzt auf der Mondoberfläche sehen, sind die Wunden, welche der Mond bei dieser Gelegenheit vom Hasen empfing." Bei den Zulus sagt Unkulunkulu (der Mond) zu dem Chamäleon: Gehe, sage: Laß die Menschen nicht sterben. Zu der Eidechse sagt er später: Geh, sage: Laß die Menschen sterben. Diese langt mit ihrer Botschaft zuerst an und verkündet sie; das Chamäleon kommt zu spät, und so sterben nun die Menschen (Ebenda, S. 372). Auf den Babarinseln werden die Menschen, die natürlichen Todes sterben, von dem im Monde wohnenden Geiste Rarawaliai, der die Ursache des Todes ist, verschlungen. Die Karoliner erzählen, anfänglich sei der Tod nur ein kurzer Schlaf gewesen; mit dem letzten Rest des abnehmenden Mondes seien die Menschen gestorben und mit dem Anfang des zunehmenden Mondes wieder zum Leben erwacht. Bei den Fidschianern stritten sich zwei Götter, Mond und Ratte, ob die Menschen wie der Mond sterben und wiederkehren, oder wie die Ratte einfach sterben sollten. Die Ratte siegte, und daher sind die Menschen sterblich (Ebenda, S. 376). Die Verehrung des Mondes ist, wie wir später sehen werden, älter als die der Sonne. Die Sonnenverehrer stehen schon auf einer höheren Entwicklungstufe als die Mondanbeter. Daher glaube ich Frobenius Recht geben zu müssen, wenn er (S. 376 und 378) meint, die Menschen der lunaren Weltanschauung, insbesondere die Afrikaner, hätten, das Leben des Menschen mit den Mondphasen in Beziehung setzend, die Notwendigkeit des Todes noch nicht begriffen, während die Menschen der solaren Weltanschauung, insbesondere die Oceanier, diese Einsicht bereits gewonnen hätten; allmählich sei bei letzteren die Vermutung aufgekeimt, „daß die durch die anthropomorphisierende Gestaltungskraft geschaffene Beziehung zwischen dem Schicksal des Mondes und dem des Menschen nicht existiere", vielmehr der Mensch sterben müsse.

Pulse und Atem werden zuerst als Seelen gefaßt. Wir werden jetzt zeigen, wie die Vorstellung von der Pulsseele sich psychologisch so weiter entwickelt, daß zuletzt nur noch der Atem als Seele gefaßt wird, der Puls dagegen seine Bedeutung als Seele verliert. Selbstverständlich bildet der Wilde diese seine ursprüngliche Vorstellung nur auf Grund rein sinnlicher Wahrnehmungen

und erfahrungsmäßig fort; metaphysische Spekulationen kommen dabei gar nicht in Betracht.

Unter den Pulsen zeichnet sich vor allen der Herzpuls aus, sowohl durch sein stärkeres Schlagen, als auch durch seine Lage im Mittelpunkte des Körpers. Er wird deshalb auch, wie z. B. bei den Kariben, bereits unter den Pulsseelen als die bedeutendste derselben angesehen. Wenn jetzt der Wilde seine Aufmerksamkeit auch den inneren Organen des Leibes zuwendet, etwa dann, wenn er seinen Feind erschlagen hat und ihn zum Mahle zuzubereiten beginnt, so findet er an den Stellen, wo er die Pulse klopfen fühlte, im Innern keine entsprechenden, abgegrenzten Körperteile, auf die er das Klopfen zurückführen könnte; aber da, wo er den Herzpuls fühlte, findet er im Innern in der That ein solches selbständiges Organ, das Herz selbst, ja er sieht es noch eine Zeit lang zucken und schlagen, selbst wenn er es der Brusthöhle entrissen hat und der übrige Körper schon regungslos daliegt. Was ist selbstverständlicher, als daß er gerade diesem Pulse, dem Herzen selbst, d. h. diesem materiellen Fleischmuskel, die Beschaffenheit, das Belebende, die Seele zu sein, zuschreibt? So findet sich denn, daß alle die Redewendungen, in denen bei uns das Herz nur noch symbolisch eine Rolle spielt, ursprünglich in Wahrheit vom fleischlichen Herzen als dem Sitze der Gefühle, ja des Denkens (wie bei den Egyptern), d. h. von dem Herzen als Seele gemeint waren, und nicht bloß kalifornischen Indianern war das Herz die Seele, sondern sogar noch die Stoiker und Alexander von Aphrodisias betrachteten das Herz als Sitz der Vernunft.

Aber es wird noch eine weitere und etwas tiefer gehende Entdeckung gemacht. Das Herz, wenn es nicht gewaltsam aus dem Körper herausgerissen ist, beginnt matter und matter zu schlagen, stockt endlich ganz und alle Lebenserscheinungen verschwinden in dem Maße, als nach und nach das Blut aus der dem Körper geschlagenen Wunde ausströmt. Nicht also das Herz ist der letzte Grund des Lebens, sondern das Blut — das Blut in seiner rein sinnlichen, stofflichen Erscheinung — ist Seele. Ursprünglich war es durchaus nicht bildlich gemeint, wenn das vergossene Blut „nach Rache schrie"; nicht bloß den Papuas gilt die Seele als Blut, sondern auch Moses befiehlt (5. Mos. 12, 23.): „Allein merke, daß du das Blut nicht essest, denn das Blut ist

die Seele, darum sollst du die Seele nicht mit dem Fleische essen.“ Daher das jüdische Schlachtverfahren des sog. Schächtens, wodurch aus dem Fleisch das Blut d. h. die Seele entfernt wird. Nicht nur dem Empedokles ist das *αἷμα περικάρδιον*, das Blut in der Nähe des Herzens, *τὸ νόημα*, der Sitz des Denkens, sondern auch Aristoteles berichtet: „*Τὸ αἷμά φασι τινες εἶναι τὴν ψυχήν.*“ (De anima. 2. 450 b. 4. ed Berol.) Ja, sogar Harvey sagt noch: Habet sanguis profecto in se animam primo et principaliter non vegetativam, sed et sensitivam etiam et motivam, permanet quoquoversum et ubique praesens est, eodemque ablato, anima quoque ipsa statim tollitur, adeo ut sanguis ab anima nihil discrepare videatur vel saltem substantia, cujus actus sit, anima aestimari debeat.“ Blutbrüderschaft trinken heißt also die Seelen austauschen und verbinden; Blutsverwandtschaft ist Seelenverwandtschaft.

Neben den Pulsen, dem Herzen, dem Blut, gilt dem Naturmenschen natürlich auch stets der Atem noch als Seele, da, wie wir später genauer zeigen werden, die ursprüngliche Vorstellung keineswegs die ist, daß der Mensch nur eine, sondern daß er mehrere Seelen habe.

Gerade die Vergleichung des Blutes mit dem Atem aber führt dahin, endlich allein diesen letzteren als Seele zu betrachten. Die Atemseele ist warmer Hauch. Wenn der warme, durch Nase und Mund aus- und eingehende Hauch den Körper verlässt, wird dieser starr und kalt. Aber auch das Blut erstarrt und gerinnt, wenn der warme, sichtbar davon aufsteigende Hauch daraus entweicht. Also die Wärme, welche das Blut und mit ihm den ganzen Körper durchdringt, ist das Belebende. Wie aber kommt die Wärme in den Körper? Offenbar in der Form des aus- und einwandelnden warmen Atems, denn ist dieser entflohen, tritt Erstarrung und Tod ein. Der Atem also, d. h. dieser ganz stoffliche, deutlich fühlbare, ja manchmal auch sichtbare „Vogel Luft“, wie indische Sprüche die Seele nennen, ist — die Seele. Dieses letztere ist bekannt genug, als daß ich hier die Unmasse von Belegen dafür zu geben brauchte; es genügt daran zu erinnern, daß im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen und all deren Tochtersprachen, ebenso in den slavischen Idiomen wie im Hebräischen die Wörter für Seele sämtlich ursprünglich die Bedeutung „Hauch“, „Atem“, „Luft“ haben.

Die primitive Seelenvorstellung durchläuft also folgende Entwicklungsstufen: Seelen sind

1) Pulse }
2) Herz } und Atem.
3) Blut }
4) der Atem allein.

Wenn man das ganze, sehr umfängliche empirische Material überschaut, welches der gegebnen Entwicklung zu Grunde liegt, hier aber bei Seite gelassen werden muß, so könnte man selbst zu der Meinung geführt werden, daß uranfänglich Pulse, Herz und Blut sogar allein für sich ohne den Atem als Seelen gefaßt wurden, und daß dann erst der Atem in seine Geltung als Seele eintrat. Denn bei der Vergleichung der Belege findet sich der Atem zwar schon zusammen mit dem Blut als Seele bezeichnet, doch nicht zusammen mit der Puls- und Herzseele.

Man könnte ferner meinen, daß jener vorgeführte Entwicklungsgang vom Puls zum Herz, zum Blut, zum Atem nicht notwendig von allen Naturmenschen durchlaufen sei, sondern daß des einen Aufmerksamkeit durch irgend einen Zufall mehr auf das Blut, des anderen mehr auf das Herz, des dritten gleich auf den Atem hingelenkt wäre. Doch bleibt sowohl auf Grund des Gesetzes, daß alle Vorstellungsentwicklung vom Einfachen allmählich zum Zusammengesetzten fortschreitet, als auch auf Grund des für unsere Frage vorliegenden reichen empirischen Materials soviel feststehen, daß die Menschheit in ihrer Gesamtheit den skizzierten Entwicklungsgang durchlaufen hat. Denn ich glaube auch bei genauer Durchforschung des Materials zu finden, daß im Durchschnitt die Völker, die den Atem allein als Seelen betrachten, ihrer Bildung nach schon bei weitem höher stehen (weshalb sie auch bald zur Spiritualisierung des ursprünglich materiell gefaßten spiritus übergehen), als die, welche in dem Blut die Seele sehen, diese aber wiederum höher als jene, welche Herz und Puls für Seelen halten.

Zu den vier bisher entwickelten Urvorstellungen von der Seele tritt nun endlich als fünfte noch eine höchst eigentümliche hinzu, nämlich die, daß bei einer großen Zahl von Völkern bis in die neuere Zeit hinein der Schatten des Menschen als Seele gilt. Die Fidschianer sehen außer im Schatten auch noch im Spiegelbilde jedes Menschen, Tieres und sogar jedes Dinges

eine Seele (RATZEL, Völkerkunde, 1. Aufl. II. 315). Erklärlich wird dies, wenn man sich überlegt, daß für den Naturmenschen wie für das Kind der Schatten (und dasselbe gilt ähnlich vom Spiegelbilde) in der That eine ganz andere Bedeutung hat als für uns, da seine Entstehung ihm anfangs ohne Zweifel sehr rätselhaft erscheinen muss. Denn die Entdeckung des Zusammenhanges zwischen Licht und Schatten, so nahe sie uns zu liegen scheint, erfordert doch schon einen Induktionsschluß, der, so selbstverständlich er uns zu sein scheint, von dem unentwickelten Bewußtsein, wie man hei Kindern beobachten kann, nicht so leicht vollzogen wird, zumal da er schon jenseits der Grenze des bloßen leiblichen Bedürfnisses und Nutzens liegt. Der Körperschatten zeigt sich. Was ist das? Bei keiner anderen Frage liegt eine anthropopathische Lösung so nahe wie bei dieser. Denn wenn wir uns nur erinnern wollen, wie unheimlich in stiller Mondnacht unser eigener Schatten neben uns an den Häusern entlang durch die einsamen Straßen glitt, wie wir über denselben manchmal heftig erschraken, ja darüber stolperten; wenn man sich ins Gedächtnis zurückruft, mit welchem Erstaunen Kinder zum ersten Male ihren Schatten gewahren, wie sie sich mit ihm unterhalten, ihn zu haschen und darauf zu treten suchen und dann nicht begreifen können, daß es ihnen nicht gelingt — so wird uns das Verständnis dafür aufgehen, daß für das naive Bewußtsein der Körperschatten eine höchst auffällige Erscheinung sein muß. Was ist dies geheimnisvolle, wesenlose Wesen, das sichtbar bald, bald unsichtbar ist; das dem Menschen zur Seite steht, und das er doch nicht mit Händen fassen kann; welches das Bild des Menschen bald getreu kopiert, bald dasselbe karikiert, indem es seine Dimensionen, wie es scheint, nach Belieben wechselt; das menschliche Gestalt und doch weder Fleisch noch Bein hat; das, mit dem Menschen verbunden, ein Stück Mensch ist und doch nicht stofflich wie der Mensch ist; das von dem Menschen abhängig ist, insofern dieser Schatten nur zu diesem Menschen gehört, und über das der Mensch doch keine Gewalt hat, da der Schatten ohne des Menschen Zuthun nach Belieben zu kommen und zu gehen scheint? In der That, es ist ganz im Sinne dieser ursprünglichen Betrachtung gehalten, wenn THEODOR FECHNER (als Dr. MISES) in dem ersten der vier geistvollen Paradoxen „der Schatten ist lebendig“ nur „Gründe für sein Leben,

aber keine gegen sein Leben“ finden zu können behauptet. Dem Naturmenschen erscheint der Schatten in Wirklichkeit als ein lebendiges und selbständiges Wesen, als ein bedeutungsvoller und wichtiger Schatz für seinen Besitzer, als ein wesentliches Stück Sein und Leben wie Puls und Atem — kurz wirklich als eine seiner Seelen.

Diese uralte Anschauung liegt auch den Schattenmärchen mehrerer neuerer Dichter zu Grunde, für die man erst von hier aus ein volles Verständnis gewinnt. Der Schatten ist ein Hauptbestandteil des menschlichen Wesens, er ist selbst, so unkörperlich er erscheint, mit körperlicher Kraft begabt, ja er ist allein der Kraftträger am Menschen. Der Schatten des Riesen ist es, der in einem Märchen GOETHES die Riesenkraft besitzt und dessen ungeheure Schattenarme im Sonnenschein weit über den Fluß hinüberreichen, um die ausersehene Beute zu ergreifen. Der Schatten ist ein wesentliches Stück vom Menschen, ohne welches der Mensch seinen Mitmenschen unheimlich wie einer, den seine Seele schon verlassen hat, wie ein umwandelnder Toter erscheint; das er daher nicht verkaufen darf, ohne von der beseelten Menschheit ausgestoßen zu werden und sich selbst namenlos elend zu fühlen. So bekommt CHAMISSOs wunderbares Märchen Peter Schlemihl seinen uralten, mythologischen Hintergrund. Der Schatten ist für sich ein selbständiges Wesen, das an den Leib nur gebunden ist, ihm zu dienen; ein Wesen, das sich deshalb in dieser seiner Knechtschaft unglücklich fühlt, sich von seinem Besitzer freibittet und nun auf eigene Faust sein Glück versucht, seinen schattenlosen Herrn aber dadurch ins Verderben stürzt. Das ist der Grundgedanke, welcher sich durch eines der tiefsinnigsten Märchen von ANDERSEN, „der Schatten“, hindurchzieht.

Die schöne „Anna“ in LENAUs gleichnamigem Gedicht fürchtet sich, als Frau durch Geburten ihre Schönheit zu verlieren. Sie wirft sieben Weizenkörner durch ihren Ehering in die Mühle, und siebenmal ertönt beim Zerquetschen der Körner durch die Mühlsteine das Wimmern einer Kinderstimme. Nach sieben unfruchtbaren Jahren wird sie, ihrer Schönheit verlustig, von ihrem Gatten verstoßen. Elend irrt sie umher, sie wirft keinen Schatten mehr, sie hat eine ihrer Seelen verloren, das ist ihre Strafe.

Die Anschauung, daß der Schatten Seele sei, findet sich über die ganze Erde verbreitet, bis in unsere Tage hinein. Allein ich muß mir hier versagen, auf all die interessanten Einzelheiten, die sich hier darbieten, und von denen ROCHHOLZ[1] viele zusammengestellt hat, auf die Erzeugung von Aberglauben gerade durch diese Vorstellung, auf das Hineinspielen derselben sogar in die medizinische und juristische Praxis eben erst vergangener Jahrhunderte genauer einzugehen.

„Von Hiskia, als er sterben wollte, weicht der Schatten; erst als Jesaja mit der Kunde zu ihm tritt, daß Gott ihm das Leben verlängern wolle, kehrt auch der Schatten am Sonnenzeiger um die zehen Linien wieder zurück, über welche die Sonne bereits gelaufen ist ..... Als die Israeliten zagten, die Enakssöhne unter den Kanaanitern bekämpfen zu können, spricht Josua ermutigend zur Gemeinde: Wir wollen sie wie Brot fressen, denn es ist ihr Schatten von ihnen gewichen (4. Mos. 14, 9). Die Rabbinen Ramban, Rakanat, Bechai u. A. schreiben über 4. Mos. 14: Gott zeigt den Juden in der siebenten Nacht des Pfingstfestes und zwar durch den Mond, was ihnen das Jahr hindurch widerfahren solle. Daher gehen die Juden in dieser Nacht in den Mondschein hinaus, etliche nackt oder baarhäuptig, andere im Hemd oder Leinlaken, lassen das Gewand fallen und spreiten die Arme aus. Mangelt einem dann im Schatten der Kopf, so wird's ihm dies Jahr den Kopf gelten, er wird sterben müssen. Mangelt ihm ein Finger, so wird ihm ein guter Freund sterben; mangelt ihm die Rechte, so trifft's den Sohn, und wenn die Linke, so wird ihm eine Tochter mit Tod abgehen. Sieht er gar keinen Schatten, so stirbt er ohne Zweifel, noch ehe er von seiner neusten Reise, die er vorhat, heimkehren wird. Und alles dieses deuten die Rabbinen aus jener Bibelstelle: Es ist ihr Schatten von ihnen gewichen." Auch in Deutschland und der Schweiz galt diese Mondscheinprobe. Im indischen Märchen „Des Holzhauers Tochter", giebt der Geist, der um das arme Mädchen freit, dem Vater folgendes Bräutigamsversprechen: Gieb mir deine Tochter, dann soll euer Schatten wachsen, eure Schätze sollen große

[1] E. L. ROCHHOLZ, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit. Bd. I. Deutscher Unsterblichkeitsglaube (Berlin 1867). S. 59 ff. Ohne Schatten, ohne Seele. Der Mythus vom Körperschatten und vom Schattengeist.

werden (Märchensammlung von SOMADEVA BHATTA, übersetzt von BROCKHAUS; 2, 193). Eine Frau in Irland, deren gestorbener Mann für einen Vampyr galt, ging an dessen Grab, um zu lauschen, ob die Leiche wirklich schmatze und schnulle. Da bemerkte sie, wie ihr Schatten sich bewegte, während sie selbst doch stille saß. Mit seinen schwarzen Armen winkte er ihr, den Ort zu verlassen, erhob eine Hand, deutete auf den Heimweg, stand vom Boden auf und schritt fort. Erschreckt folgte sie ihm zu ihrem Glücke, denn wenn der Vampyr erwacht wäre, hätte er sie unfehlbar gefressen. Im schwäbischen Landrecht gilt die Bestimmung, daß ein Unfreier, beleidigt von einem Freien, an dessen Schatten Rache nehmen könne, und dies hat also zu geschehen: Der Beleidiger muß an einer von der Sonne beschienenen Wand stehen, der beleidigte Unfreie aber soll des Beleidigers Schatten an den Hals schlagen und somit seine Rechtfertigung gewonnen haben. Eine durch Urteil verhängte Hinrichtung wurde zu einer bloßen Scheinrichtung dadurch herabgemildert, daß dem Verurteilten entweder die Erde seines ganzen Schattens oder wenigstens des Kopfes des Schattens abgestochen oder abgestoßen wurde. Auf den Salomonsinseln, östlich von Neu-Guinea, wird jeder Eingeborene, der auf den Schatten des Königs tritt, mit dem Tode bestraft. (Vgl. dazu ROCHHOLZ a. a. O.)

Die primitiven Urvorstellungen über die Seele sind damit entwickelt — wir werden es nunmehr mit dem Ausbau und der Fortführung dieser Grundelemente d. h. mit der Darstellung der gesamten ursprünglichen Dogmatik der Psyche zu thun haben.

2) Charakteristische Unterschiede der ursprünglichen Seelenvorstellung und der späteren christlichen.

Nachdem wir gezeigt haben, wie die Vorstellung von der Seele ursprünglich entstanden ist, kommt es zunächst darauf an, die charakteristischen Merkmale hervorzuheben, durch welche sich diese primitive Seelenvorstellung von der späteren unterscheidet, welche wir kurz als die christliche bezeichnen können. Die letztere faßt die eine Seele, welche sie nur dem Menschen, nicht auch Tieren und Pflanzen zugesteht, als unstofflich und unsterblich im Gegensatz zu der ursprünglichen Vorstellung.

Hier ist zuerst zu betonen, daß die Seele auf primitiver Entwicklungsstufe noch nicht als immaterielles Wesen gilt, sondern ihrer Natur nach als völlig stofflich betrachtet wird. Selbst wenn der Naturmensch die Seele nach ihrer Trennung vom Körper als unsterblich fortexistieren lässt, weiss er von einer Unstofflichkeit derselben nichts. Dieser Schatten, dieser Hauch, dieses Blut in aller seiner Materialität ist ihm die Seele. Der rein negative Begriff des Immateriellen, der ja des positiven Anschauungsinhaltes entbehrt, ist für ihn ebenso unfassbar, wie für den subtilsten Metaphysiker, der wohl den Begriff „immateriell" bilden, aber ein Anschauliches darunter nicht vorstellen kann, da der menschliche Geist an die Anschauungsformen von Raum und Zeit nun doch einmal gebunden ist. Es kann deshalb nicht wunder nehmen, daß Missionäre, die sich bemühten, ihren wilden Schülern die Unkörperlichkeit der Seele klar zu legen, die ungeheuerlichsten und vielfach komischsten Missverständnisse hervorriefen. Es existiert hier also noch nicht der Spiritualismus, aber ebenso wenig ein wirklicher Materialismus, der in seiner Reinheit immer erst als bewusster Gegensatz zum Spiritualismus auftritt — wir haben es hier vielmehr noch mit der indifferenten Vorstufe jener beiden Gegensätze, mit dem Hylozoismus, zu thun.

Von diesem hylozoistischen Standpunkte aus findet der Naturmensch durchaus keinen Widerspruch darin, den stofflich gefaßten Seelen gleichwohl psychische Funktionen zu übertragen und rein körperlichen Organen seelische Eigenschaften zuzuschreiben. So setzten die Tonganen den Mut in die Leber; die Dakotah meinten sich die Tapferkeit und den Mut ihrer Hunde dadurch aneignen zu können, daß sie deren Lebern roh und noch warm verzehrten. Die Tahitier hielten die Eingeweide für den Sitz nicht blos der Gemütsbewegungen, sondern auch der Erinnerung, und in Neuguinea rieb man sich die Stirn mit dem auf Kalk geträufelten Gehirn eines klugen Mannes ein, um seiner Klugheit teilhaftig zu werden. Die Menado-Alfuren stehlen vor einem Kriegszuge Köpfe, kochen sie aus und trinken die Brühe, um sich unüberwindlich zu machen, und die Bewohner Groß-Serams glauben, daß die meisten Medikamente der Europäer aus Menschengehirn bereitet seien. Man leitet vielfach die Lebenskraft eines Verstorbenen dadurch in sich über, dass man die aus seinem Leichnam hervorquillende Verwesungsjauche trinkt oder wenigstens die Haut

damit einreibt. Bei den Australiern genießen die Verwandten vom Nierenfette des Toten oder lassen es auf sich niederträufeln, um sich die Kraft des Verstorbenen anzueignen. Um in den ungestörten Besitz der Herrschaft zu gelangen, muß der Nachfolger des Häuptlings auf Nias den letzten Atemzug (= Seele) des Vaters aufgefangen haben. Auf den Gilbertinseln schmieren sich die Verwandten und die Witwe mit dem Schaum ein, der dem Sterbenden vor den Mund tritt. Die jungen Zauberärzte der Boni-Neger am Maronifluß müssen die aus einem Leichnam herausfließenden Verwesungsstoffe, mit Tabak und Quinquinablättern vermischt, schlürfen, und die Herrscher Monomotagas schmierten sich mit der aus dem Körper gehängter Verbrecher tröpfelnden Fäulnisflüssigkeit ein, um ihr Leben zu verlängern. (Vgl. Frobenius, o. e., S. 54, 55, 56, 70, 75, 78, 79.)

Die platonisch-christliche Seele hat in ihrer Immaterialität auch zugleich die Garantie einer absoluten Unsterblichkeit. Ist die Seele aber noch wie hier im Anfang ihrer Laufbahn körperlich-stofflich, so unterliegt sie auch den Schicksalen des Körperlichen: sie ist durchaus vergänglich, zerstörbar, vernichtbar, sterblich. Die Neuseeländer dienen bloß als Beispiel für die allgemein verbreitete ursprüngliche Anschauung, nach welcher ein Mensch, der getötet und gegessen wird, der Seele wie dem Körper nach vernichtet ist. Aber auch die, welche in gewöhnlicher Weise sterben, sind der Unsterblichkeit noch keineswegs sicher, da die Seele auf ihrer Reise ins Jenseits getötet werden kann. Wenn zum Beispiel bei den Fidschianern eine Seele auf ihrer Wallfahrt ins Seelenland den Gott Ravuyalo nicht mit der Keule zu treffen weiß, so frißt der Gott sie ohne weiteres auf, und es hat ein Ende mit ihr. Die Seelen der Unverheirateten werden von der „großen Frau“ an einem Steine zerschmettert. Daß man die Seelen durch geeignete Mittel töten kann, zeigen die Negerinnenwitwen von Matamba, welche sich ins Wasser werfen, um die sich an sie hängenden und sie quälenden Seelen ihrer verstorbenen Ehemänner zu ertränken.

Die ursprüngliche Vorstellung ist, dass der Mensch mehrere Seelen habe — die Annahme nur einer Seele ist erst ein späteres Entwicklungsprodukt. Wenn Pulse, Herz, Atem, Schatten und Spiegelbild Seelen sind, so zeigt ja die rein sinnliche Wahrnehmung unzweifelhaft die Mehrzahl der Seelen im Menschen. So haben die

Karaiben so viel Seelen, als sie Pulse fühlen; die Eskimos nehmen zwei Seelen an: den Atem und den Schatten. Zuerst ist es also die rein äußerliche Wahrnehmung, welche zur Annahme mehrerer Seelen treibt; später kommt als Motiv noch die psychologische Beobachtung hinzu, daß jeder Mensch sehr verschiedene seelische Eigenschaften besitzt, die nun erklärt werden, indem man sie auf verschiedene Seelen im Menschen zurückführt. Diese Seelen sind es, welche, jede ihrem Wesen gemäß, den Menschen antreiben, bald so, bald anders zu handeln, und darin findet dann die Mannichfaltigkeit des menschlichen Thuns und Lassens ihre leichte und sichere Erklärung. So ist denn auch die Seelendreiheit Platons nichts anderes, als ein wenn auch verfeinertes Überlebsel der ursprünglichen Vorstellung. Die beiden in der Brust und dem Bauch wohnenden Seelen, die des Mutes und die der Begierden, erklärt er im Timäus ausdrücklich für sterblich, im Phädrus dagegen scheint er auch ihnen, wie der im Haupte sitzenden Seele, der Vernunft, Unsterblichkeit zuzuschreiben. Wie groß man die Zahl der Seelen im Menschen annimmt, hängt dann von den besonderen psychologischen, religiösen und anderen Anschauungen ab. Die Khond (oder Ku's) in Indien geben dem Menschen vier Seelen. Die erste ist die der Seligkeit fähige und geht nach dem Tode zu Gott; die zweite gehört dem besonderen Stamme an, sie bleibt auf der Erde, um im Stamme fortgesetzt wiedergeboren zu werden; bei der Geburt eines Kindes hat der Priester zu erklären, welches früher verstorbene Stammesmitglied in ihm wiedergeboren ist. Die dritte hat die bei Lebzeiten des Menschen von ihm begangenen Sünden im Prozess der Seelenwanderung abzubüßen, und die vierte ist die, welche mit der Auflösung des Körpers selbst zu Grunde geht.

Wie schon dies Beispiel zeigt, so trifft die Seelen eines und desselben Menschen doch nach dem Tode ein sehr verschiedenes Geschick. Bei den Karaiben war die Herzpulsseele die vornehmste, sie ging zu den Göttern; die anderen Pulsseelen gehen als böse Geister entweder ans Gestade und werfen Schiffe um, oder sie machen als Maboyos die Wälder unsicher.

Der Abschluß dieser Lehre von der Mehrzahl der Seelen im Menschen, und der Übergang zu der Annahme einer einzigen Seele in ihm wird spät erst durch die Überlegung herbeigeführt, daß in aller Mannichfaltigkeit des Thuns und Lassens und der

seelischen Zustände eines Menschen immer doch ein und dasselbe Subjekt der Träger derselben sei, und daß in dem „Selbstbewußtsein" sich diese Einheit deutlich manifestiere. Die Einheit und Einfachheit der Seele ist also schon ein philosophisches Erzeugnis relativ hoher Entwicklungsstufen.

Bei der anthropopathischen Auffassung der Natur von Seiten des Wilden kann es uns nicht wunder nehmen, wenn er nicht bloß den Menschen, sondern auch den Tieren, Pflanzen, ja den leblosen Dingen Seelen zuschreibt. Nach Crantz hielten die Grönländer ihre Seelen für nicht verschieden von denen der Tiere, und animal zeigt seinen Zusammenhang mit anima noch ganz deutlich. Nach der Meinung der Kamtschadalen lebt selbst die kleinste Fliege nach dem Tode zu einem Leben unter der Erde wieder auf, und die Fidschianer, welche ebenfalls allen Dingen Seelen zuschrieben, glaubten, daß im Bolotu (Jenseits) auch der umgehauene Baum, die zerbrochene Axt oder der zerbrochene Topf, ja die niedergerissene Hütte wieder aufleben würden, vorausgesetzt, daß ihre Seelen alle die den Weg ins Jenseits umlagernden Gefahren siegreich bestanden hätten.

Eine ganz besonders raffinierte und zwar entschieden vom Standesvorurteil und Kastengeist ausgeheckte Anschauung ist aber die, daß nicht alle Menschen gleichmäßig mit Seelen begabt, vielmehr die Beseeltheit nur die Auszeichnung einer bestimmten Klasse, das Privilegium gewisser sozialer Rangstufen sei. Natürlich steht die beseelte Kaste hoch über der seelenlosen und hat selbstverständlich, und das ist des Pudels Kern, ein gutes Recht, die unbeseelte in Dienstbarkeit und Knechtschaft zu erhalten. Nach Mariner teilten sich die Tonga-Insulaner in vier kastenartige Klassen. Den niedrigsten Stand bildeten die Tuahs, die gemeinen Arbeiter; dann folgten dem Range nach die Muahs oder die Handwerker, darauf die Matabulen, die Begleiter und Ratgeber der Häuptlinge, endlich die Egi oder die Edlen. Nur diese letzteren haben Seelen, welche nach dem Tode ihrem Range gemäß fortleben, große, wenn auch nicht göttliche Macht besitzen, den ihrigen im Traume erscheinen und die Priester begeistern können. Die niedere Stellung der Frau macht es begreiflich, daß bei vielen Völkern dem weiblichen Geschlechte überhaupt die Seele abgesprochen wird. (Vgl. oben S. 196).

---

3) Das commercium animae et corporis.

Die Seele, ein Körperliches im Körper, ist das eigentlich Belebende des Leibes. Alle Zustände des Leibes, Frische oder Mattigkeit, Gesundheit oder Krankheit, sind die Folgen des verschiedenartigen Verhaltens der Seele. Körperliche Zustände werden also durch seelische erklärt. Der Körper erkrankt, weil die Seele nicht ihre volle Schuldigkeit thut, sei es nun, daß sie, bezaubert oder gestohlen, ihre Pflicht gezwungenermaßen nicht erfüllen kann, oder sei es, daß sie aus eigenem böswilligem Antriebe sie nicht erfüllen will. Auch diese Anschauungen sind ursprünglich ohne Zweifel aus Beobachtungen über das Verhalten von Puls, Atem und Schatten hervorgegangen. Im Schlafe wie in vielen Krankheitszuständen gehen Puls und Atem matt und langsam; in Zuständen der Erregung, sei es in den Anstrengungen des Kampfes oder in der Hitze des Fiebers, fliegen dagegen Puls und Atem in eilender Hast. Pulse und Atem sind Seelen — ihre Zustände bewirken die körperlichen Begleiterscheinungen. Mittags, wo der Schatten klein ist, fühlt der Mensch Schläfrigkeit; morgens und nachmittags, wo der Schatten von stattlicher Größe ist, fühlt sich der Mensch in tüchtiger Frische; nachts, wo der Schatten fehlt, tritt der Schlaf ein. Der Schatten ist belebende Seele; die Grönländer lassen ihre Seelen abnehmen und wachsen. Je nach der schwächeren Beleuchtung zeigt sich der Körperschatten nicht immer als fester Kernschatten, sondern nur als schwacher Umriß. Die Schattenseele ist in diesem Falle matt und kraftlos. Dem Menschen steht also, da eine seiner Seelen ihn zu verlassen scheint, Unglück, Krankheit, ja Tod bevor. Die Fülle von abergläubischen Anschauungen, wie sie u. a. Grimm und Rochholz gesammelt haben, stützt sich auf derartige Beobachtungen der Intensität des Schattens. Diesen seltsamen Theorien des Naturmenschen folgt seine Praxis nun ganz konsequent. Der grönländische Angekok oder Zauberpriester unternimmt es, die beschädigte Seele auszubessern, er bringt die verlorene zurück oder vertauscht eine kranke mit einer gesunden von einem Hasen, Seetier oder Vogel. Das Einhauchen eines frischen Atems, das Anblasen des Leidenden von Seiten eines Gesunden, gewissermaßen eine Seelentransfusion, steht überall in der Materia medica der Naturvölker in hohem Ansehen. Besonders umständ-

lich sind die Zeremonien, durch welche bei melancholischen Verrückungszuständen die entflohene Seele vielfach unter Schmeicheleien und Drohungen zu ihrer Pflicht zurückgerufen wird.

Der Körper kann von der Seele aus beschädigt werden — umgekehrt können Beschädigungen des Körpers auch die Seele treffen. Eine Wunde wird geschlagen, das Blut strömt aus, der Atem wird matt, der Mensch sinkt entkräftet zusammen — offenbar ist nicht bloß der Körper, sondern auch die Seele beschädigt. So glauben manche Neger, daß durch Verstümmelung des Körpers auch die Seele verstümmelt werde, daß die Seelen z. B. von Geköpften ebenfalls ohne Köpfe seien. Als die Negersklaven eines westindischen Pflanzers anfingen sich massenweise zu erhängen, konnte er die Überlebenden nur dadurch vom Selbstmord abhalten, daß er den Leichen Köpfe und Hände abschlagen ließ; die Lebenden meinten, daß dadurch auch die Seelen verstümmelt würden.

Die Seele ist also im Körper und durch den Körper vielfachen Gefahren ausgesetzt. Man kann nicht behutsam genug mit ihr umgehen, und es werden deshalb unter besonders drohenden Verhältnissen klug ersonnene Vorsichtsmaßregeln zu ihrem Schutze angewendet. In einem tatarischen Märchen verwahrt der Riese während des Kampfes seine Seele in einem Paket auf dem Sattel seines Pferdes. Bevor sie nicht gefunden und zerquetscht ist, kann der Riese nicht getötet werden. Ravana läßt seine Seele von einem Einsiedler aufbewahren; erst als Hanuman sie gestohlen hat, kann Rama jenen töten.

Die Seele wohnt im Körper. Wo hat sie ihren Sitz? Auch heute noch spielt die Frage nach dem „Sitz der Seele“ in der Psychologie eine Rolle. Die ursprüngliche Anschauung aber läßt sie nicht gleich an einer bestimmten Stelle, wie etwa nach Descartes in der Zirbeldrüse, wohnen, sondern, da sie das Blut, der warme Atem ist, im ganzen Körper hausen, sei es nun, daß sie denselben ein- für allemal durchdringt, oder sei es, daß sie durch den Körper wandert und abwechselnd bald in diesem, bald in jenem Gliede ihre Wohnung aufschlägt. Letzteres ist z. B. die Anschauung vieler Mongolen: Die Seele hält sich je nach den verschiedenen Tagen des Monats in verschiedenen Organen des Körpers auf. Trifft eine Beschädigung das Glied, in welchem die Seele gerade weilt, so ist der Tod unvermeidlich,

wohl deshalb, weil durch die Verletzung dieser Stelle der Seele ein unmittelbarer Ausweg eröffnet wird, durch den sie entweichen kann.

Die Seele kann im Körper wandern, sie kann auch gänzlich oder vorübergehend aus ihm auswandern, denn auch ohne zufällige Verletzung des Leibes stehen ihr Ausgänge genug zu Gebote. „Daß in dem ungeschlossenen Käfig, dem neunthorigen Körper, der Vogel Luft (Seele) verbleibt, ist wunderbar; daß er sich auf und davon macht, ist so natürlich, daß man darüber nicht zu reden braucht," sagt ein indischer Spruch. Neun Thore also hat der Körper, und schon die Chippeway-Indianer meinen, daß die Seele durch eine dieser Öffnungen ihren Ausgang nehmen müsse. Der naturgemäßeste Weg wird hier, da der Atem die Seele ist, Mund und Nase sein; dieser Weg ist auch der würdigste und reinste. Arabische Legenden melden, daß Moses erhabene Seele durch die Nase gen Himmel geflogen sei, als er an einer Rose roch; wegen ihrer Heiligkeit konnte sie der Todesengel durch keinen der anderen Pässe entführen. Durch die heftige Erschütterung kann die Seele beim Niesen leicht aus der Nase herausfahren; daher das „Gesundheit wünschen" beim Niesen, welches bei sehr vielen Völkern auf der Erde zu den verschiedensten Zeiten beobachtet worden ist, und welches eine jüdische Legende darauf zurückführt, daß in alten Zeiten die Menschen niesten und starben. Bei Homer entflieht die Seele über „den Zaun der Zähne". Nach indischen Philosophemen dringt die Seele durch die große Fontanelle in den Schädel ein, und nach einigen Schilderungen verläßt sie den Körper wieder durch den aufspringenden Schädel. Auf Macassar reibt der Priester den Mittelfinger des Sterbenden, um der Seele, welche durch den Finger hindurch aus dem Körper entweicht, den Ausgang zu erleichtern. Wahrscheinlich findet diese Sitte und Anschauung ihren Grund in den krampfhaften Bewegungen der Finger eines Sterbenden im letzten Todeskampfe, nachdem sonst schon völlige Bewegungslosigkeit der übrigen Glieder eingetreten ist; es scheint dann, als lebe die Seele zuletzt noch in den Fingern, als verlasse sie den Körper durch diese. Der unwürdigste Ausweg, den die Seele nehmen kann, ist natürlich der durch den After. Daher erscheint den Nasairiern das Gehenktwerden als die entsetzlichste Todesstrafe; die Verwandten eines Verurteilten zahlen den Türken

hohe Summen, damit er lieber gespießt werde, und die Seele durch den Mund ausfahren könne und nicht durch den After, wie es beim Erdrosseln geschähe.

Sowohl ihrem eigenen, selbständigen Wesen nach, als auch gemäß der Natur ihrer mit vielen Ausgängen versehenen Wohnung hat die Seele die Möglichkeit, den Körper zu verlassen. Es ist klar, daß sie ihn im Tode verläßt; aber auch schon bei Lebzeiten des Leibes kann sie ohne ihn für sich umherschweifen. Man hat dafür die sichersten Beweise: zunächst die Krankheiten, wie schon oben gezeigt; darauf den Schlaf, der eben dann eintritt, wenn die Seele nicht im Körper weilt. Daß sie aber während des Schlafes nicht im Körper haust, sondern für sich umherstreift, dafür giebt es einen unumstößlichen Beweis: den Traum. Der Mensch schläft, seinem Körper nach ist er die ganze Nacht in seiner Hütte geblieben, und doch hat er fremde Gegenden gesehen, mit fernen Personen gesprochen, ja mit längst Verstorbenen verkehrt — und das alles mit einer Lebendigkeit, die jeden Zweifel an der Wirklichkeit des Ereignisses ausschließt. Mit seinem Körper war er nicht in jenen Gegenden, bei jenen Personen; also war es seine Seele oder eine derselben. Sie muß dort geweilt, gesehen und gehört, also auch den Körper verlassen und sich auf die Wanderschaft begeben haben. Diese ursprüngliche Erklärung des Traumes und der ihm verwandten ekstatischen Zustände bleibt auch dann noch bestehen, wenn man auf höheren Entwicklungsstufen schon dazu gekommen ist, auf Grund abstrakt-metaphysischer Gedankenbewegungen nur eine Seele im Menschen anzunehmen und dieselbe zu immaterialisieren. Der Mensch träumt, heißt nichts anderes, als seine Seele wandert ausserhalb des Leibes umher; was sie dabei erfährt, ist also volle Wirklichkeit. Die Träume sagen also die Wahrheit: so entsteht und befestigt sich ihr prophetischer Charakter. Um durch den Traum Wahrheit zu erfahren, ist es also nötig, durch künstliche Mittel die Seele zum Ausfahren zu bewegen. Daher fastet und kasteit sich der junge Indianer, um in dem infolge der nervösen Erregung und Erschlaffung entstehenden Halbschlaf und den sich darin zeigenden Traumgesichten seine „Medicin“ zu entdecken; der Fetischpriester, um mit den Geistern zu verkehren, der Neuplatoniker, um in der Ekstase Gott zu schauen, der Mönch, um die Entzückungen des Jenseits zu genießen. Bei allen liegt ihrem

Gebahren eine und dieselbe primitive Theorie des Traumes zu Grunde.

Das Verlassen des Körpers und das Umherschweifen ist aber für die Seele und mittelbar also auch für den Körper mit großen Gefahren verbunden. Die Seele kann verhindert werden, wieder in ihren Leib einzufahren. So kann bei den Siamesen während der Abwesenheit der Seele ein Vetala in den bewußtlosen Körper einschlüpfen und von ihm Besitz nehmen, so daß sich die Seele in der Lage befindet, wie die durch den Sperling aus ihrem Neste verdrängte Schwalbe. In einer Sage geht die Seele in Gestalt einer Eidechse aus dem Munde des Schlafenden hervor, überschreitet den Bach auf dem darüber gelegten Schwert, kann aber nicht wieder zurück, als das Schwert weggenommen ist. Aus dem Munde der schlafenden Hexen läuft die Seele als Katze oder rote Maus heraus. Man kann die Seele am Wiedereinfahren hindern, also die Hexe töten, wenn man durch Umdrehen des Körpers den Zugang zum Munde verlegt. So bei Deutschen wie bei Serben. Die Seele kann sich bei ihrer Streife verirren und den Weg zum Körper überhaupt nicht zurückfinden, ja sie kann höchst unangenehme Abenteuer anderer Art erleben, z. B. geprügelt werden. Wenigstens glauben die Odschibbwes, daß, wer des Morgens mit zerschlagenen Gliedern aufwacht, nachts seiner Seele nach von einem andern Prügel gekriegt habe. Besonders gefährlich aber ist für die Seele während ihrer Wanderung ein plötzlicher Schrecken. Wenn z. B. bei den Birmanen die Seele auf ihrer Traumreise einem Belu (Ungetüm) begegnet, so faßt sie ein solcher Schrecken, daß sie entweder entflieht und gar nicht mehr zu ihrem Körper zurückkehrt, was natürlich den Tod des Menschen zur Folge hat, oder daß sie so schnell zurückgelaufen kommt, daß sie durch Überanstrengung sich selbst und damit ihrem Körper gefährliche Krankheiten zuzieht. Das ist der Grund, warum man nach der Anschauung vieler Völker auch einen Schlafenden nicht plötzlich und ungestüm aufwecken darf. Die Seele würde gezwungen sein, erschreckt zu rasch zurückzukommen, und dadurch Schaden nehmen; schon die Verwirrung und der noch halb bewußtlose, schlaftrunkene Zustand eines jäh aus dem Schlafe Gerissenen zeigen deutlich, in welch' zerzaustem Zustande sich die unsanft zurückgerufene Seele befindet. Daher haben sowohl die Tagalen als auch die Indianer die größte Abneigung, jeman-

den zu wecken, und thun es nur im Notfalle und mit höchster Behutsamkeit. Auch im Waltariliede spricht Waltari zu seiner Braut Hildegunde:

„Von diesem Bergeskamme, Geliebte, blick' umher,
Und steigen in der Ferne Staubwolken dicht und schwer,
So rühre, leise weckend, mich nur Dein Finger an,
Siehst Du den größten Haufen, uns zu verfolgen, auch nah'n.
Entreiße mich nicht plötzlich der lang ersehnten Ruh."

4) Die Seele ausserhalb des Körpers.

Da die Seele als selbständiges Wesen den Körper verlassen und für sich frei umherschweifen kann, so erhebt sich naturgemäß die Frage: Wie sieht die Seele aus? Welche Gestalt hat sie? Denn eine Gestalt muß sie im Sinne des naiven Naturmenschen haben, da sie körperlich und im Raume ist. Die abstrakte und nicht anschauliche Vorstellung einer immateriellen Seele liegt noch in weiter Ferne; aber auch solche Erklärungen, daß die Seele ein Quadrat, wie PYTHAGORAS, oder daß sie ein Kreis oder eine Kugel sei, wie ARCHYTAS sie gegeben haben sollen, oder daß sie aus den feinsten Atomen bestehe, wie DEMOKRIT und EPIKUR wollten, können als Ergebnisse philosophischer Spekulation hier noch nicht erwartet werden. Der Wilde kann sich die Seele nur in ganz anschaulicher Form vorstellen. Nun ist ihm die Seele ein seltsames, geheimnisvolles Wesen. Ein anschauliches Ding also, welches ihm einen wunderbaren und unheimlichen Eindruck macht, kann er unter gewissen begünstigenden Umständen auch für eine Seele ansehen. So hielten Südsee-Insulaner das erste europäische Schiff, welches ihnen zu Gesicht kam, für die Seele eines unlängst verstorbenen Genossen. Doch ist das immerhin ein Ausnahmefall und nicht das Gewöhnliche. Die Seele als Puls, Atem, Schatten ist etwas Springendes, Hüpfendes, Leichtes, Bewegliches, Huschendes, Flüchtiges, Schwebendes, Fliegendes. Bei der relativ beschränkten Zahl seiner ganz konkreten Vorstellungen wird der Naturmensch also diejenigen seiner Anschauungen, welche jene Charaktere der Leichtigkeit und Beweglichkeit an sich tragen, unwillkürlich und unbefangen wählen, um sich in ihrer Gestalt die Seelen vorzustellen. Er kann seine Vorstellungen nur aus der ihn umgebenden Natur schöpfen. Berge,

Steine, Bäume sind nicht leicht und beweglich, wohl aber das schwebende Wölkchen, der wallende Nebel, die flüchtigen Vögel, die geheimnisvoll huschenden Tiere, wie Schlangen und dergleichen. Daher haben ihm die Seelen die Gestalt von, ja man kann sogar sagen, sie sind ihm Wölkchen, Nebel, Vögel, Insekten, Schlangen, Eidechsen u. s. f. Denn nicht als ob er meinte, die Seele habe nur zeitweilig diese Gestalt, die ihr nicht wesentlich sei, äusserlich angenommen, oder als ob er die Tiergestalt nur symbolisch setzte, sowie man in späteren Entwicklungsepochen z. B. Raupe und Schmetterling als Symbol der Auferstehung auf die Grabsteine meißelt — nein, die Seele hat wirklich die Gestalt eines solchen Tieres, und dieses so gestaltete Tier ist unter gewissen Umständen wirklich die Seele.

Man muß sich dabei nur der anthropopathischen Naturauffassung des Wilden erinnern und sich vergegenwärtigen, daß ihm die Tiere in seiner Anschauung überhaupt näher und höher stehen, daß er von einer absoluten dualistischen Kluft zwischen Menschen und Tieren nichts weiß, um das völlig zu begreifen. Äußere Begebenheiten zufälliger Art treten endlich noch hinzu, um seinem Glauben scheinbar die empirische Bestätigung zu verschaffen; im Lichte seiner Vorstellungswelt gelten sie ihm als unzweifelhafte Erfahrungsbeweise. Der Häuptling ist gestorben; abends um das Lagerfeuer im Walde versammelt, erinnert man sich seiner und spricht lebhaft von ihm; plötzlich raschelt es am Boden, eine Schlange huscht vorüber und verschwindet so plötzlich, wie sie erschien, oder ein seltener Vogel fliegt in dem Augenblick kreischend auf und von dannen — er war es, seine Seele! Jemand stirbt; am sonst blauen Himmel sieht man um dieselbe Zeit ein vereinzeltes leichtes Wölkchen dahinschweben — die Seele des eben Verstorbenen! Gewisse Australier begraben ihre Toten beim Sonnenuntergang; beim ersten Stern, der sichtbar wird, ruft der Priester: Seht, dort wandelt er mit seinem Feuerstabe! Der Wilde ruft in den Wald, in die Berge hinein. Das Echo antwortet in derselben Sprache, mit denselben Lauten. Von Schallwellen weiß er nichts; einen lebenden Menschen, der da zurückrief, findet er nicht, trotz seines Suchens. Wer war es also? Eine Seele. Es versteht sich endlich, daß die Seele als Schatten in der Gestalt des Menschen selbst gedacht wird; war der Schatten doch schon bei Lebzeiten Seele, hat er doch, leicht

und flüchtig wie er ist, alle jene oben aufgestellten Erfordernisse des Seelenwesens.

Diese ganze Entwicklung stützt sich in allen Einzelheiten auf ein reiches empirisches Belegmaterial, von dem ich hier nur einige Hauptsachen mitteilen will. Die Seelen werden in der Gestalt geflügelter Tiere vorgestellt: als Vögel, besonders als Tauben, daher noch im Neuen Testament der heilige Geist in Gestalt einer Taube erscheint; als Insekten, als Käfer, Bienen, besonders als Schmetterling (ψυχή = Seele und Schmetterling). Sie werden als Reptilien gedacht: Schlangen und Eidechsen sind hier besonders beliebt. Die Schlange wird auch wegen ihres Hautwechsels und der damit verbundenen Verjüngung für unsterblich gehalten und eignet sich auch deshalb zum Seelentier. Die aus einer Schale trinkende Schlange Aesculaps stellt die sich Genesung trinkende Seele dar. Der Genius loci wird als Schlange gedacht. Unter den vierfüssigen Säugetieren sind besonders Maus, Wiesel und Katze die Seelentiere. Unter den physikalischen Erscheinungen sind es die Lichtphänomene, z. B. die Irrlichter, dazu Nebel, Wölkchen, Schatten, in deren Formen die Seelen auftreten. Endlich muß noch erwähnt werden die Seele in der Form eines Menschen en miniature, eines Homunculus, in welcher Gestalt z. B. in indischen Sagen der Todesgott die Seele dem Sterbenden aus dem Munde zieht; auch die Form des geflügelten Herzens kommt, wie z. B. noch im orbis pictus, häufig vor.

Ein ekelhafter Brauch knüpft sich bei einigen Madegassischen Stämmen an die Vorstellung, daß die Seele des Verstorbenen als Fanany d. h. als Seelenwurm erscheine. Dies Fanany, das als Eidechse, Schlange oder Wurm beschrieben wird, soll sich in der aus dem Körper adliger Toter hervorquillenden Fäulnisflüssigkeit bilden. Um diese zu gewinnen, wird der verwesende Leichnam so lange gepreßt, bis die Verwesungsjauche aus den Füßen heraustropft. Sie wird in Töpfen aufgefangen und sorgfältigst aufbewahrt und beobachtet. Der Leichnam darf nicht eher begraben werden, als bis sich in einem der Töpfe ein Wurm zeigt, worüber manchmal zwei bis drei Monate vergehen. Dieser Topf wird dann in das Grab gesetzt, aus dem ein hineingestecktes langes Bambusrohr einen Ausweg gestattet. Durch dieses Rohr soll nun nach sechs bis acht Monaten der Seelenwurm in Gestalt

einer Eidechse herauskriechen. Die hinterbliebenen Verwandten gehen dem Tiere entgegen und befragen es, ob es die Seele des Verstorbenen sei. Wenn es den Kopf erhebt, wird dies als bejahende Antwort genommen. Wenn eine weitere Probe günstig ausfällt, wird das Fanany unter Festlichkeiten auf einem reinen Tuche im Dorfe umher und zuletzt zum Grabe zurückgetragen; in diesem bleibt es nun als Schutzgeist des umwohnenden Volkes und wächst zu einer ungeheuren Größe heran Auch bei den Dajaks herrscht der Glaube, daß die Seele des Verstorbenen in den Maden des verwesenden Körpers wohne (Frobenius, o. c. S. 52, 56). Die sonstige Verwendung der Verwesungsjauche ist schon oben (S. 266) besprochen worden.

Wir haben die vom Leibe losgetrennten Seelen ihrer äußeren Gestalt nach betrachtet, wir müssen jetzt noch ihr inneres Wesen, ihren sittlichen Charakter kennen lernen. Werden die Seelen der Abgeschiedenen als gut oder böse gedacht? Hier läßt sich ein sehr einfaches Gesetz aufstellen. Die Seele war das eigentlich Denkende, Wollende und Handelnde im Menschen. So mithin, wie sie sich in dem Lebenden zeigte, wird sie auch nach dem Tode sein, da sie sich ja nicht verändert. Die Seelen oder Geister der Abgeschiedenen entsprechen ihrem sittlichen Wesen nach also genau dem sittlichen Wesen der Lebenden. Diejenigen sittlichen Anschauungen, Motive und daraus entspringenden Handlungen, welche in irgend einer Gesamtheit von Menschen (einem Stamm, einem Volk) die herrschenden sind, überträgt diese Gemeinschaft auch auf die postexistierenden Seelen ihrer abgeschiedenen Angehörigen. Denselben Entwicklungsgang also, welchen die sittlichen Vorstellungen der lebenden Menschen durchlaufen, und auf welchem sich die Begriffe von Gut und Böse allmählich immer schärfer und deutlicher ausbilden, werden auch die Meinungen von dem sittlichen Verhalten der Geister durchmachen. Nun ist der Mensch auf der niedrigsten Stufe seiner Entwicklung völlige Selbstsucht und deshalb das, was wir von einem höheren Standpunkte aus böse nennen. Homo homini lupus. So sind denn auch die Geister bei den Wilden, sogar die Geister der gestorbenen Genossen desselben Stammes, zuerst nur feindlicher, schädlicher, finsterer Natur, sie sind böse Gespenster, um

diesen Ausdruck hier einzuführen, die kaum ein anderes Interesse haben, als ihre Hinterbliebenen zu quälen, so wie sie es bei Lebzeiten thaten. Und wenn auch auf schon entwickelteren Stufen die Seelen der abgeschiedenen Stammesgenossen sich den zurückbleibenden Ihrigen hülfreich und schützend erweisen, so sind es doch eben nur ihre eigenen Stammesangehörigen, die sie in Schutz nehmen; gegen alle außerhalb des Stammes Stehenden denken und verfahren sie auch als Geister ebenso grausam, wild und unmenschlich, wie sie es noch im Kampfe ums Leben gethan haben, sodaß das allgemeine Gesetz keine Ausnahme erleidet: alle abgeschiedenen Seelen werden in ursprünglichen Zuständen als böse Geister gefürchtet. So zerschmetterte ein Buschmann aus Furcht, seine Frau möchte ihn nach ihrem Tode beunruhigen, den Kopf ihres Leichnams mit schweren Steinen; dann begrub er sie und zündete, um ganz sicher zu gehen, noch ein grosses Feuer über ihrem Grabe an. Hier liegt also zugleich der oben erörterte Gedanke zu Grunde, daß die Seele durch geeignete Mittel getötet werden könne. Ähnlich verfuhren die oben bereits erwähnten Negerinnenwitwen von Matamba. Bei den Samojeden muß nach der Beerdigung ein Zauberer den Geits des Verstorbenen besänftigen, damit er die Lebenden nicht beunruhige, ihnen die besten Jagden entziehe oder anderes Unheil anstifte. Die Australier vermeiden es, selbst am Tage zu den Gräbern zu gehen; wenn aber jemand nachts dort schläft, so ziehen ihm die Toten die Eingeweide aus dem Leibe heraus, eine Vorstellung, die wohl darin ihren Grund hat, daß heftige Angst bekanntlich stark auf die Gedärme wirkt. Man schüttet auch Steinhaufen auf die Gräber, oder umzäumt sie mit spitzen Pfählen, oder heftet den Leichnam mit eisernen Klammern und hölzernen Riegeln an den Boden des Grabes oder schlägt ihm Nägel durch Fußsohlen und Herz oder schneidet ihn in Stücke, die man verbrennt, alles das aus Furcht vor der Bosheit des Geistes.

Hier öffnet sich uns nun eine sehr interessante Perspektive in die Entstehungsgeschichte der gesamten Geisterwelt und damit im Grunde auch des primitiven Götterglaubens. Mit jedem Menschen, welcher stirbt, wird eine Seele frei, welche, wie wir später sehen werden, ursprünglich nicht in ein fernes Seelenland von dannen zieht, unbekümmert um das Schicksal der Lebenden, sondern in unmittelbarer Nähe der Lebenden ihr Wesen weiter

treibt. So entsteht notwendig ein Volk von Seelen oder Geistern neben dem Volk der Lebenden. Aber Menschenreich und Geisterreich sind noch nicht dualistisch geschieden, sondern sie existieren mit und neben einander in demselben Raum; fortgesetzt rekrutiert sich die Geisterwelt aus der Menschenwelt, und fortgesetzt wirkt jene auf diese ein. So wähnt sich der Naturmensch überall von diesen Seelen, Gespenstern, Geistern umgeben, alle Ereignisse der sichtbaren Welt, deren Kausalnexus ihm nicht handgreiflich klar vor Augen liegt, führt er unbedenklich und ohne weiteres auf den mächtigen Einfluß jener Welt zurück; und die Furcht vor hrem heimlich alles sehenden Auge und unerwartet treffenden Arme reguliert unwillkürlich von nun an sein Thun und Lassen. Wir haben oben gesagt, der Tod habe die Seele in die Welt gebracht — wir können jetzt hinzufügen: Der Tod hat auch die Entstehung der Vorstellung von einer Geisterwelt veranlaßt, ein Glaube, der von nun an sowohl in der intellektuellen Entwicklung des Menschen hinsichtlich der kausalen Auffassung und Erklärung der natürlichen Geschehnisse, als auch in seiner sittlichen Entfaltung die allerschwerst wiegende, wenn auch nicht immer wohlthätige Rolle spielt.

Denn was Ratzel (Völkerkunde, 1. Aufl., II. 298) von der polynesischen Vielgeisterei sagt, bezieht sich auf alle Naturvölker: „Auf Hawaii giebt es Spukplätze, wo man Geisterprozessionen ziehen sieht, und wer dieselben pfeifen hört, muß sterben. Vorbedeutungen umgeben das ganze Leben mit einem dichten Netze unentrinnbarer Verhängnisse, und der Aberglaube bemüht sich nicht lange um Aufsuchung der wahrscheinlichsten Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen."

Der aufgeklärte Kultur- und nüchterne Verstandesmensch kann sich kaum einen Begriff davon machen, wie die unbewußt im Naturmenschen waltende Fantasiethätigkeit diesem auf Grund seines unbezweifelten Geisterglaubens eine Fülle von Illusionen, Hallucinationen und Visionen vorzaubert, die er für feststehende Realitäten nimmt, und von denen er fortwährend in Angst und Schrecken versetzt wird. Bei den Motu auf Neuguinea „kehren Kinder oft schreiend in das Haus zur Mutter zurück, weil der verstorbene Vater ihnen erschienen sei; die Witwe tritt heraus und sieht den Verstorbenen vor sich, doch mit den Füßen noch

in der Erde, aus der er hervorgekommen, und da sie ihn ergreifen will, sinkt er in den Boden zurück." (Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl., II. 291). „Um das Elend seiner Existenz noch zu vergrößern," heißt es ebenda, S. 93f., „erfüllt der Australier die Natur mit bösen Geistern, deren Mannichfaltigkeit auffallend groß ist. In den Wäldern geht gespenstisch Bunyop um, gleich afrikanischen Fetischen seine Gestalt verändernd; Kupir raubt aus Höhlen, Arlak erdrosselt im Dunkeln. Andere Gespenster durchschleichen die Waldpfade mit vorgestreckten Armen, um ihre Beute zu umfassen. Als unsichtbarer Gefährte folgt Pukidni. Gleich den malayischen Hexen durchfliegen Dämonen still die nächtliche Luft, wogegen Mani geräuschvoll herankommt, Haar und Bart versengt und würgt etc. etc. . . . . . Als sich im März 1881 eine prachtvolle Aurora australis am Himmel zeigte, gerieten Jones' Leute (Queensländer) in die größte Bestürzung, indem sie dieselbe für die Zornesflammen des Kutschie, eines sehr bösen und gefürchteten Geistes, hielten. Nach dem Glauben der Westaustralier wohnt eine geflügelte Schlange, Waugal, in den Tiefen der Gewässer, die Siechtum und Geschwüre verschuldet, und vielfach ist die Entfernung des Boilja, d. h. üblen Geistes, der Kern aller Heilkunst. Der Mannichfaltigkeit der Geister, die der Australier zu fürchten hat, entspricht die Vielartigkeit und Wichtigkeit ihrer Abwehr. Ein großer Teil des Thuns dieser Menschen setzt sich aus Maßregeln zusammen, welche sie ergreifen, um den Kampf mit den Geschöpfen ihrer geängstigten Phantasie zu bestehen, und außerdem liegt die Hauptaufgabe der Priester darin, sich in versöhnende und bekämpfende Beziehung zu ihnen zu setzen. Wir geben im folgenden nach Taplin die Erzählung eines Narrinnyeri über das Begegnen seines Vaters mit dem bösen Geiste Melapi, aus der man sieht, welch festen Halt dieser Geisterglaube in der Volksseele hat: „Mein Vater war ins Schilf gegangen, um Enten zu fangen. Er trug eine lange Gerte mit einer Schlinge am Ende bei sich. Er hatte ruhig am Rande des Sumpfes gesessen, als die Enten fielen. Endlich kam eine in seinen Bereich; er ließ die Schlinge geschickt und behutsam über ihren Kopf fallen und zog sie damit rasch zu sich her. Dies schreckte die anderen auf, und er verließ den Platz. Er schritt auf seinem Pfade durch das hohe, dichte Schilf hin, das ihm weit über den Kopf reichte, und kam an die Stelle, wo es ihm nur an

die Hüften ging. Plötzlich hörte er das Schwirren einer Wurfkeule dicht an seinem Kopfe, konnte aber nichts sehen. Er stutzte, legte seine Ente und die Gerte auf den Boden und griff nach dem Korbe, der ihm auf den Rücken hing, um eine Kanake (Wurfkeule) herauszuholen. Er glaubte, ein Feind habe aus dem Schilfe nach ihm geworfen, und machte sich zum Angriffe bereit. In diesem Augenblicke fühlte er, daß ihn etwas umfaßte, das er nicht sah. Starke Arme legten sich um seinen Leib, und ein unsichtbares Wesen hielt ihn gewaltig umklammert. Er hatte gehört, daß Melapi manchmal in dieser Weise die Menschen angreift, und daß man gut thut, sich zu wehren. So gab er, wenn auch bebend vor Angst, im Ringen mit dem Geiste Griff um Griff zurück. Die Schilfhalme krachten und splitterten unter seinen Füßen, während er sich kämpfend hin- und herwand. Er fühlte sich dem Mächtigen gegenüber wie ein Knabe, hielt aber dennoch tapfer Stand. Das Entsetzen raubte ihm fast das Bewußtsein. Entweichen konnte er nicht, und sich ohne Widerstand fortschleppen zu lassen, wäre schrecklich gewesen. Er strengte sich noch mehr an und glaubte zu fühlen, daß der Unsichtbare nachgab. Mit frischem Mute nahm er nun alle Kraft zusammen und suchte seinen Gegner zu stürzen. Während er so mit gespannten Muskeln, mit auf einander gebissenen Zähnen und starren Augen rang, erschien vor ihm der schwache Umriß einer männlichen Gestalt, der immer deutlicher wurde. Er stieß einen wilden Schrei aus, und darauf riß sich Melapi von ihm los und verschwand." Derselbe Gewährsmann erzählt von einem alten Eingeborenen, Namens Pelikan, der außerordentlich abergläubisch war. Einst klagte derselbe über Halsweh und sagte, in der letzten Nacht sei ein wilder Schwarzer erschienen, habe ihm einen Schlag ins Genick versetzt und sei dann in einer Flamme gen Himmel gefahren. Man suchte ihm diese Auffassung auszureden, aber vergeblich. Es bildete sich ein mächtiges Geschwür, das sich öffnete, und Pelikan genas in der festen Überzeugung, daß ein Schlag von einem übernatürlichen Wilden etwas sehr Gefährliches sei. Europäer, welche mit Australiern zusammenwohnten, wurden mehr als einmal von diesen aufgeweckt, um mit ihnen in der Nacht gegen Geister wachsam zu sein. Taplin wurde einmal von einem baumstarken Australier aus dem Bette geklopft, der, bis an die Zähne bewaffnet, bat, ihn bis zu seiner Hütte zu begleiten, weil er fürchtete,

von Geistern angegriffen zu werden. Der schwache, unbewaffnete Europäer führte den bewaffneten, starken dunkeln Mann in seine Hütte und begütigte ihn über Melapi oder Karungpe."

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß viele dieser geistergläubigen Annahmen und Hallucinationen physiologisch begründet sind. Der Wilde leidet nachts im Schlaf an Atemnot, es entsteht ein Alptraum, er fühlt sich gewürgt und führt den Zustand auf seine alles erklärende Ursächlichkeit, auf einen Geist, zurück, den seine hallucinatorisch erregte Fantasie im Halbtraum sogar mit offenen Augen sieht. Beweist doch der Name Hexenschuß, daß das Volk auch bei uns diesen rheumatischen Zustand ursprünglich auf die Einwirkung eines bösen Geistes, den Schuß einer Hexe, zurückführte. Pelikan hatte in der Nacht offenbar an Fieber infolge des sich innerlich bildenden Geschwürs und an dem Schmerz desselben gelitten und infolge davon die Traumvision seines übernatürlichen Wilden gehabt, und der mi dem Geiste Melapi im Schilfe ringende Australier bekam wahrscheinlich durch Einatmen von Sumpfgas einen Erstickungsanfall, gegen den er sich zu seinem Glücke wehrte, und dessen einzelne Phasen von zusammenschnürender Betäubung bis zum freieren Wiederaufatmen er sich in seiner Fantasie als Ringkampf mit dem Geiste Melapi erklärte, weshalb ihm auch der Geist sichtbar erst am Schluß erscheint, d. h. nachdem die lähmende Betäubung überwunden ist und das Bewußtsein zurückzukehren beginnt. Das von ihm am Anfang gehörte Schwirren der Wurfkeule war nichts anderes als das Brausen in den Ohren, mit dem Ohnmachten anzufangen pflegen, und die Schilfhalme krachen und splittern unter seinen Füßen, weil er in seinem Anfall hin- und hertaumelt.

Der Keim zur Vorstellung einer Geisterwelt ist mit dem ersten Todesfall, der des Menschen Nachdenken erregte, gelegt. Die treibenden Motive für die weitere Ausbildung und Differenzierung dieses Vorstellungskomplexes wollen wir kurz noch skizzieren. In der engen Gemeinschaft der ursprünglichen, kleinen, sich isoliert gegenüberstehenden Stammesgenossenschaften gilt der Grundsatz: Was zum Stamme gehört, ist Freund; was nicht dazu gehört, ist Feind. Jeder hat nur den Seinigen zu helfen, meinten die Neger, und die Battaer drückten dies nur drastischer aus, wenn sie sagten: wer nicht von den unsrigen ist, wird gefressen. Da nun die Stammesglieder zu einander in relativ freundschaft-

lichem Verhältnis stehen, so ist es natürlich, daß auch ihre Seelen, wenn sie den Leib verlassen haben, diese freundschaftlichen Beziehungen (allerdings unter den oben schon erörterten Einschränkungen) fortsetzen. Die Seelen treten also den Ihrigen gegenüber nicht mehr bloß als finstere Scheusale auf, sondern zeigen sich, vorausgesetzt, daß man sie nicht vernachlässigt und sie gebührender Weise verehrt, als freundlich gesinnte Beschützer und Helfer. So entsteht notwendig eine Unterscheidung zwischen freundlichen und feindlichen Seelen; jene sind die abgeschiedenen Stammesglieder, diese die Stammesfeinde. Jene sind hülfreich und genießen Verehrung, diese sind schadenbringend und werden gefürchtet. So entsteht naturgemäß der Unterschied zwischen Schutzgeistern und Unholden, guten Hausgeistern und bösen Spuken, Genien und Dämonen, Laren und Lemuren, Engeln und Teufeln, und was dergleichen Benennungen mehr sind, in denen sich diese Differenzierung darstellt. Die Geister sind ursprünglich also nichts anderes als abgeschiedene Seelen; später kommen noch andere Motive zur weiteren Entfaltung und Potenzierung der primitiven einfachen Vorstellung hinzu; auf höheren Religionsstufen schwillt die Zahl der Geister ins Ungemessene an, und die systematische Differenzierung ihrer Charaktere und Kompetenzen wird dann bald Aufgabe einer haarspaltenden theologischen Scholastik. Man vergißt die ursprüngliche, natürliche Entstehung der Geisterwelt, nimmt sie als eine gegebene Realität, läßt sie sich unter einander erzeugen und vermehren oder sie überhaupt unentstanden sein. Aber selbst wo schon die höchsten Stufen dieses Entwicklungsganges betreten sind, zeigt sich die Urform immer noch als Rudiment, als Überlebsel wieder, indem der ursprüngliche Verwandlungsprozeß abgeschiedener Menschenseelen in „Geister“ wenigstens im Volksaberglauben (Gespenster, spukende Seelen, weiße Frauen etc.) fortwährend noch vollzogen und das Bewußtsein der rein menschlichen Herkunft und Abstammung der Geisterwelt, wie auch im Spiritismus, noch aufrecht erhalten wird.

5) Das Seelenland.

Da die Seelen in der Anschauung des Naturmenschen körperliche, also raumerfüllende Wesen sind, so müssen sie auch nach ihrer Lostrennung vom Körper einen Ort einnehmen. Wo liegt dieser Seelenort? Es wäre ganz falsch zu meinen, die ursprüngliche Vorstellung sei die, daß die Seelen sogleich einem fernen „Himmel“ oder einer „Hölle“ zueilten. Diese Vorstellungen existieren anfänglich noch nicht, sondern sind erst das Erzeugnis einer späteren Entwicklungsstufe. Was kennt der Wilde von der Welt? Ursprünglich nichts als die geringe Scholle Landes, auf der er sich bewegt, nicht zu viele Meilen im Umfang. Vor der Gründung englischer Kolonieen hatten die an der See wohnenden Westaustralier z. B. die dicht an der Küste liegenden Inseln niemals besucht. Die Kenntnis des Menschen von der Erde wächst sehr langsam und allmählich, und es leuchtet daher völlig ein, warum der Mensch zuerst in seiner größten räumlichen wie geistigen Beschränktheit sich auch den Seelenort als in unmittelbarster Nähe befindlich denkt; wie er dann aber, weil er den Ort der Seelen in Wahrheit auf dem von ihm genauer untersuchten Gebiet nie vorfindet, denselben immer entfernter vorstellt und ihn in dem Maße hinausschiebt, als seine Ortskenntnis zunimmt; wie er ihn endlich zwar noch auf der Erde, doch schon in unerreichbarer Ferne denkt, endlich ihn unter die Erde versetzt, oder ihn auf Mond, Sonne und Sterne, oder wie Platon, über das Himmelsgewölbe verlegt. Die Fernrückung des Seelenortes geht also parallel der allmählichen Erweiterung der geographischen Kenntnisse der Menschheit vor sich. Im hohen Grade hängen die Annahmen über die Lage des Seelenortes auch davon ab, ob die Menschen auf einem Fest- und Binnenlande oder auf Inseln im Ocean, ob sie auf weiter Ebene oder in hohen Gebirgsgegenden wohnen.

Wie also Menschenwelt und Geisterwelt ursprünglich noch zusammenfallen, so ist auch zuerst Seelenort und Menschenort noch identisch. Die abgeschiedene Seele bleibt im Hause; wo sie im Leben vorzugsweise weilte, da weilt sie auch nach dem Tode; denn sie hat ja noch dieselben Interessen wie früher, sie hängt an ihrem Besitztum, und zumal sind es zurückgelassene,

ihr am Herzen liegende Güter, wie vergrabene Schätze, die sie gern umspukt. Selbst da, wo die Seele schon genötigt ist, in ein fernes Geisterland zu wandern, bleibt sie, wie bei den Indianern, doch einige Tage nach dem Hinscheiden noch in ihrem Wigwam in der Nähe ihres geliebten Körpers. Den Überlebenden allerdings ist es gewöhnlich unbequem, die mehr oder weniger gefürchtete Seele, die ihre Anwesenheit vielfach in allerlei Unfug, wie z. B. auf Ceylon in dem Zerschlagen von Küchengeschirr, zu erkennen giebt, im Hause zu wissen. Sie suchen deshalb durch die verschiedenartigsten Vertreibungsmittel die Seele zu verhindern, daß sie sich irgendwo im Hause einniste, sowie sie die einmal glücklich vertriebene durch anderweitige Schreckmittel vom Hause fern zu halten trachten. Ist die Seele aber zu stark und gewaltig, um sich vertreiben zu lassen, so tritt auch der umgekehrte Fall ein: die Lebenden werden von ihr vertrieben, wandern aus und siedeln sich, wie viele Indianer in diesem Falle, an einer neuen Heimstätte an. Duldet man die Seelen auch nicht gern im Hause, so behält man sie doch, zumal die von geliebten Angehörigen, gern in der Nähe. Man stellt ihnen draußen Töpfe, Kessel, Körbe hin, und bittet sie, darin Wohnung zu nehmen oder doch bisweilen darin einen Besuch zu machen. Bei den Papuas hängt man für die Seelen natürlich Verstorbener hölzerne Häuschen an die Bäume, damit sie darin wohnen, wie Staare in Staarkästen.

Das unmittelbarste Wohnhaus der Seele war ihr Körper. Ihn liebte sie vor allem, und sie verläßt seine Nähe daher auch nicht eher, als bis sie gesehen hat, daß er mit rücksichtsvoller Pietät von den Überlebenden seiner letzten Bestimmung übergeben ist. Daher bleibt sie bei ihm, bis er begraben ist; daher kann sie z. B. bei den Griechen nicht eher Ruhe im Hades finden, bis wenigstens drei Hände voll Erde ihn bedecken, ein Glaube, dessen Stärke bei den Athenern die zehn Feldherren nach der Schlacht bei den Arginusen schmerzlich zu empfinden hatten. Weil die Seele den Körper liebt, so wird derselbe nach ihrem Hinscheiden mit größter Sorgfalt behandelt, man sucht ihn zu konservieren, zu mumifizieren, und wenn man die Weichteile noch nicht in dieser Weise zu erhalten versteht, bewahrt man wenigstens die vom Fleische sorglich gesäuberten Knochen auf. Man nimmt dieselben mit sich auf die Wanderschaft, um die

dazu gehörige Seele, wenn dieselbe freundlich und hülfreich ist, dadurch fortgesetzt in seine Nähe zu ziehen.

Die Seele weilt bei ihrem früheren Eigentum, namentlich bei ihrem Körper, also ist die Ruhestätte des Körpers auch ihr Aufenthaltsort. Daher herrscht denn bei vielen Völkern, welche die Vorstellung eines entfernten Seelenortes noch nicht gebildet haben, der Gedanke, daß die Seele im Grabe wohne. Wo ihr bereits ein Seelenland in der Ferne winkt, hält sie sich nur kurze Zeit im Grabe auf und tritt dann ihre Reise an; wo eine Mehrzahl von Seelen im Leibe angenommen wird, bleibt manchmal eine Seele im Grabe, während die übrigen anderswo hingehen. Bei den Fidschianern geht die Schattenseele in die Unterwelt, während die Spiegelbildseele am Grabe bleibt. Ist die Seele eine sehr bösartige, so sucht man durch die verschiedensten, schon früher erwähnten Mittel sie im Grabe festzubannen; andernfalls läßt man eine Öffnung in dem Grabhügel, um ihr einen bequemen Ein- und Ausgang zu sichern. Vor allen Dingen ist es jetzt notwendig, die Seele genügend mit Speise und Trank zu versehen; ließe man sie Hunger und Durst leiden, so würde sie nachts das Grab verlassen und als böser Vampyr vom Fleisch und Blut der schlafenden Menschen zehren. Überhaupt darf keine Art der Verehrung unterbleiben; jede Vernachlässigung der Trauergebräuche bringt sie in Zorn und macht sie zum bösen Plagegeist. Daher muß auch die Grabeshöhle so hergestellt werden, daß es der Seele darin behagt; das Grab darf nicht zu stark mit Steinen oder Erde belastet sein, damit die Seele sich nicht beengt oder gedrückt fühle. Die Redensart: Möge ihm die Erde leicht sein! ist ursprünglich ganz wörtlich gemeint. Der Komfort, an welchen die Seele bei Lebzeiten gewöhnt war, darf ihr auch jetzt nicht fehlen; die Grabkammer wird geschmückt und mit dem nötigen Hausrat versehen.

Vom Grabe aus wandert und fliegt nun die Seele umher, unsichtbar teilnehmend an den Geschicken der Lebenden, ja sie kann sogar selbst wieder unter die Lebenden zurückkehren, wenn sie in den Leib eines neugeborenen Kindes einfährt. Viele Indianer begraben daher frühverstorbene Kinder an lebhaft begangenen Wegen, damit die Seelen, die das Leben noch nicht genossen und somit ein Anrecht auf eine Wiedergeburt besitzen, eine leichte Gelegenheit finden, in die Frucht vorübergehender

schwangerer Weiber zu fahren; in Kindern, die mit Zähnen geboren werden, weilt eine solche wiedergeborene Seele. Begreiflicherweise kann auf diesem niedrigen Standpunkt der Entwicklung die Seele nach ihrem Belieben auch in Tierleiber einfahren, und bei manchen Völkern werden deshalb gewisse Tiere, in denen die Seelen verwandter Menschen wohnen, nicht getötet. Wir haben hier die ursprüngliche Theorie der Seelenwanderung, bei der ein sittlicher Läuterungszweck offenbar noch gar nicht in Frage kommt. Erst in höheren Entwicklungsphasen wird die Metempsychose unter dem Gesichtspunkte eines Buß- und Läuterungsprozesses der sündigen Seele betrachtet.

Ist es aber der Seele möglich, in einen neuen Leib einzufahren, warum sollte man sie nicht durch geeignete Mittel zur Wanderung von einem in den andern Körper zwingen, warum sollte man nicht eine künstliche Seelenübertragung bewirken können? So fing man auf Madagaskar die Seelen in dem Augenblick, wo sie durch ein Loch im Dache gerade aus der Hütte des eben Gestorbenen entschlüpfen wollten, und impfte sie dann anderen schwerkranken Personen wieder ein. Auf Hawaii suchte man die Seelen beim Verlassen des Körpers sogar in Schlingen zu fangen, oder auch in Netzen. So kann der Überlebende demnach doch auch seinerseits einen Zwang auf die abgeschiedene Seele ausüben, und ein wilder Stamm in der Nähe von Tübet verstand sogar, nach Marco Polos Bericht, durch die Ermordung gastfreundlich aufgenommener Fremdlinge, die durch Rang, Schönheit und Tapferkeit besonders ausgezeichnet waren, sich deren Seelen dienstbar zu machen.

Wenn der Seelenort bereits als in weiterer Ferne gelegen gedacht wird, wohin die Seele abreisen muß, so trennt sie sich doch nur schwer und allmählich von ihrem bisherigen Menschenorte. „Ha, ein Schrei, dann entfleucht der Geist dem Munde, fliegt empor zum Baume, von Baum zu Baum, bis verbrannt der Tote,“ heißt es in slavischen Liedern. So rasten auch in Australien die Seelen erst auf den Wipfeln der Bäume, ehe sie ins Seelenland fliegen. Bei den Tahitiern war es ein auf einer Landzunge gelegener Stein, wo die Seelen ruhten, ehe sie den unabänderlichen Flug zu dem fernen Ziel begannen. Wie der Seelenort je nach den vorhandenen geographischen Kenntnissen zuerst nahe bleibt, dann in immer weitere Ferne gerückt wird,

ist an dem von der Ethnographie gesammelten Material vortrefflich zu erweisen. Als nahegelegene Seelenorte, abgesehen von Haus und Grab, finden wir das öde Flußufer, das Meeresgestade, den Wald. Schwer zugängliche Berge auf dem Festlande, ferne Inseln im Meere, der Meeresgrund selbst und der Grund unter der Erde bezeichnen gewissermaßen die zweite Zone, während Mond, Sterne, Sonne und Himmel die ultima Thule in der Vorstellung von der Lage des Seelenortes bilden.

Sobald das Seelenland in weiter Ferne liegt, steht der Seele eine förmliche Reise dahin bevor. Dazu muß sie ausgerüstet werden. Kleider und Schuhe, Nahrung und Waffen, Schmuck und Schminke, Weiber und Diener, Roß und Schiff werden ihr mitgegeben; unter gewissen Umständen darf auch ein Zehrpfennig, damit sie unterwegs einkehren, und das Fährgeld, damit sie übersetzen könne, nicht fehlen. Bei allen Naturvölkern gelten bekanntlich in größerem oder geringerem Umfang die Schillerschen Verse:

„Legt ihm unters Haupt die Beile,
Die er tapfer schwang;
Auch des Bären fette Keule,
Denn der Weg ist lang.
Auch das Messer scharfgeschliffen,
Das von Feindes Kopf
Rasch, mit drei geschickten Griffen,
Schälte Haut und Schopf.
Farben auch, den Leib zu malen,
Steckt ihm in die Hand,
Daß er rötlich möge strahlen
In der Seelen Land."

So ausgerüstet, begiebt sich die Seele auf den Seelenweg, der nun je nach den lokalen Verhältnissen verschiedenartig vorgestellt wird. Hier müssen die Seelen über einen Fluß, dort über einen Berg. Diese müssen über einen rauhen Felsen hinabrutschen, jene an einem langen Riemen hinaufklettern. Zum Himmel gelangen die Seelen entweder auf den natürlichen Himmelsleitern der in das Himmelsgewölk hineinragenden hohen Berge oder an von oben herabgelassenen Stricken, Spinnefäden und silbernen Fäden, oder von unten hinaufwachsenden Ranken. Auch Regenbogen und Milchstraße stehen vielfach in dem Rufe, Wege zum Himmel für die abgeschiedenen Seelen zu sein. Be-

sonders interessant ist die Pfeil- und die Speerleiter, an der die Seelen emporklimmen. Letztere entsteht dadurch, daß ein Mann einen Speer, an den ein Seil befestigt ist, ans Himmelsgewölbe schießt, erstere dadurch, daß ein Pfeil ans Himmelsgewölbe geschossen wird, in die Kerbe des ersten Pfeiles darauf ein zweiter und so fort, bis die Pfeilkette auf die Erde reicht. Die Länge des Weges und ihr entsprechend die Dauer der Seelenreise differieren natürlich ebenfalls; die Grönländer brauchen nur fünf Tage, nordamerikanische Indianer mehrere Monate, um ans Ziel zu gelangen.

Einer jeden Seele ist der Weg, den sie noch nie zuvor ging, unbekannt. Wenn sich nur ein Führer ihrer erbarmte! Der Gedanke an einen Seelenführer liegt zu nahe, als daß nicht die verschiedensten Völker ihn sollten gebildet haben. Manchmal sind es rein natürliche Verhältnisse, wie ein bestimmter Wind oder eine bestimmte Meeresströmung, welche die Seelen dem Ziele zutreiben; in Oceanien folgen die Seelen der untergehenden Sonne in die unter dem Meere gelegene Unterwelt, in welche die Sonne im Westen hinabtaucht. Zart und poesievoll ist es, wenn man zumal den Seelen, die im Pfadfinden ungeübt sind, wie den Kinderseelen, den treuen Freund und Gefährten des Menschen, den Hund ins Grab mitgiebt, damit seine Seele die richtige Spur zum Jenseits auswittere. Endlich wird das Seelenführen auch bestimmten Gottheiten als wichtiges Amt übergeben: Hermes bringt die Seelen dem Charon in seinen Nachen; in der altdeutschen Mythologie ist der Tod der Götterbote, der die Seelen mit sich hinwegführt; wie Hermes trägt er einen Reise- und Botenstab; in guter Ordnung hält er die wohlgeebnete Totenstraße; wie ein behülflicher Diener schmiert er dem Menschen, den er abholt, zu der großen Reise vorher die Schuhe; oftmals sprengt er auf einem Rosse daher, auf das er auch die Toten setzt, manchmal reitet er auf einem Löwen; zu Zeiten auch hört man die Räder seines mit Seelen vollbeladenen Wagens durch die Lüfte knarren. Odin läßt die Seelen der gefallenen Helden durch seine Walküren geleiten; Engel und Teufel führen die Seelen ins Paradies und zur Hölle; gelegentlich kämpfen beide heftig um den Besitz einer Seele.

Da, wo es einen Seelenführer giebt, kommt die Seele sicher und ohne Schaden zu nehmen ins Seelenland. Ebenso noch in

der Anschauung der niedrigen Entwicklungsstufen der Sittlichkeit, wo der Mensch gut und böse im moralischen Sinne noch nicht unterscheidet, wo es also weder Tugend noch Sünde, also auch weder Lohn noch Strafe im Jenseits giebt. Hier ist das Jenseits noch jedermann gewiß. Wenn aber erst der Gedanke auftritt, daß der Aufenthalt im Seelenlande nur zur Belohnung für die Tüchtigen diene, daß aber die Untüchtigen nicht wert seien, dahin zu gelangen, dann umlauern den Pfad zum Geisterlande alle Schrecknisse und Furchtbarkeiten, welche die Einbildungskraft nur ersinnen kann. Die Seele hat dann mannichfache Abenteuer zu bestehen, Kämpfe durchzumachen, Mühsal und Gefahren zu erdulden, ehe sie das Schlaraffenleben gewinnt, das ihr im Jenseits winkt. Sie muß sich dasselbe erst erobern, eine Aufgabe, der viele Seelen nicht gewachsen sind, sodaß sie den Gefahren erliegen und unterwegs zu Grunde gehen. Immerhin hängt es hier aber doch noch von jeder einzelnen Seele selbst ab, ob sie ins Jenseits gelangt, und selbst eine untüchtige Seele kann sich möglicherweise durch List und Schlauheit ins Seelenland hineinstehlen. Hat sich aber erst der höhere sittliche Gedanke einer gerechten und unbestechlichen Vergeltung nach dem Tode gebildet, so braucht zwar die Seele auf ihrem Wege nicht mehr zu kämpfen, es liegt aber auch gar nicht mehr in ihrer Hand, ob sie des Paradieses teilhaftig werde oder nicht, denn es erwartet sie eine schreckende Prüfung; sie muß erscheinen vor einem furchtbar peinlichen Gericht, das keine Ausreden annimmt, und das ihr je nach Verdienst Seligkeit oder Verdammnis, sei es zeitweilige, sei es ewige, zuspricht. Es braucht das Gericht nicht gerade immer als ein persönlicher Gerichtshof gedacht zu werden; es wird vielfach nur symbolisch in den furchtbaren Schrecknissen des Seelenweges dargestellt. Auf einem schlüpfrigen Baumstamm müssen die Crih-Indianer über einen reißenden Strom trüben und stinkenden Wassers setzen, um ins Seelenland zu kommen; bei den Chibchas muß die Seele einen Kahn aus Spinnweben besteigen. Bei den Grönländern lauert den Seelen ein ausgehungerter Luftgeist auf und sucht sie zu verschlingen. Zusammenschlagende Berge, Schlangen, Krokodile sperren anderwärts den Pfad; den Korangläubigen führt der Weg ins Paradies über einen Steg, feiner als ein Haar, dünner als die Schneide des Schwerts, unter welchem der flammende Abgrund der Hölle lodert. (Über

die mannichfachen Gefahren des Seelenweges bei den Melanesiern z. B. vgl. Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl. II. 314.)

Hat der Tote alle Mühseligkeiten und Gefahren glücklich überstanden, so nimmt ihn endlich das selige Gefilde auf,

„Wo kein Schnee mehr ist,
Wo von Mais die Felder prangen,
Der von selber sprießt;
Wo mit Vögeln alle Sträuche,
Wo der Wald mit Wild,
Wo mit Fischen alle Teiche
Lustig sind gefüllt.“

Die Vorstellung, welche sich die Menschen vom Seelenlande machen, ist je nach ihrer Entwicklungsstufe in vielen Stücken sehr verschieden, in einem Punkte aber immer dieselbe. Der Mensch ist im Leben Mühen und Qualen ausgesetzt gewesen, tausend Erwartungen schlugen ihm fehl, schwere Entbehrungen verbitterten ihm das Dasein — aber die Hoffnung verließ ihn nicht. Was er hier entbehren mußte, das hofft er im Jenseits besitzen zu dürfen. Allemal mithin (und das ist das Übereinstimmende in der Vorstellung vom Seelenlande bei allen Völkern) erscheint das Seelenland als der Inbegriff der schönsten Vorstellungen, welche der Mensch sich zu bilden imstande ist. Was der Mensch als seine schönsten Vorstellungen betrachtet, richtet sich ganz und gar nach seinem besonderen Erfahrungskreis, den er aus seiner ihn umgebenden Welt bildete. Anders also sind die „schönsten Vorstellungen“ des Eskimos im Eise, des Indianers auf der Prärie, des Brahmanen am Ganges. Dem speziellen inneren Ausputz nach stellen alle diese sich demnach ihr Jenseits verschieden vor. Der rohe, nur sinnlich geniessende Mensch denkt es sich als den Inbegriff aller sinnlichen Genüsse, der geistig geniessende Mensch als den Gipfelpunkt aller geistigen Freuden. Immer aber ist also das Jenseits nur ein idealisiertes, von allen Mängeln befreites Diesseits, sodaß von der Bildung der Jenseitsvorstellung dasselbe gilt, was Xenophanes schon von der Bildung der Göttervorstellung gesagt hat. Daher reizt auch nicht alle das Jenseits aller. — Als Indianer vernahmen, daß man im Himmel der Christen weder esse noch trinke, verloren sie die Lust, hineinzugelangen.

Nur selten tritt der Gedanke auf, daß der Stoff, woraus das Seelenland besteht, und demgemäß die Nahrung der Seelen, daselbst wesentlich verschieden sei von dem Stoffe der Welt der Menschen. Da aber die Seele meistens luft- oder schattenartig gedacht wird, so liegt es nahe, nun auch alle Gegenstände des Seelenlandes, das ganze Seelenland luft- oder schattenartig vorzustellen, und dies um so mehr, als ja auch Tiere, Pflanzen und sonstige Dinge Seelen haben, die ins Jenseits gelangen und dort natürlich nicht in ihrer fleischlichen Gestalt, sondern geisterhaft, schattenartig umgemodelt, weiterexistieren. Endlich verflüchtigt sich auch diese schon verfeinerte Vorstellung da, wo die Seele als unstofflich gedacht wird, in den jeder Anschaulichkeit entzogenen Begriff eines immateriellen Jenseits mit immateriellen Wesen.

Es ist ebenso bemerkenswert als erklärlich, daß bei dem Naturmenschen die Vorstellung eines Strafortes oder einer Hölle sich ursprünglich nicht findet. Was wir Sittlichkeit nennen, das kennt der Wilde noch nicht. In jeder Beziehung handelt er nach seiner Laune, der er nur dann nicht folgen kann, wenn die Laune eines Stärkeren es zu verhindern vermag. Es giebt also für ihn noch keine feste sittliche Richtschnur des Handelns, kein Sittengesetz. Selbst wenn er nach unseren Begriffen die größten Scheußlichkeiten verübt, übertritt er seines Wissens kein Gesetz, fühlt keinen Gewissensbiß und lädt kein Schuldbewußtsein auf sich. Wo aber kein Schuldbewußtsein, da giebt es auch keine Furcht vor Strafe. Also auch in einem Jenseits fürchtet der Naturmensch auf niedrigster Stufe keinen Richter und keine Vergeltung. Das Seelenland kann ihm also gar nichts anderes sein, als die allerdings nur schöner gedachte Fortsetzung des Diesseits; für ihn kann hinsichtlich des Jenseits nur erst die Fortsetzungstheorie, noch nicht die Vergeltungstheorie ihre Anwendung finden. Diese Fortsetzungstheorie besteht in der einfachen Vorstellung, daß, wie der Zustand des Menschen hier gewesen sei, so er auch dort sein werde. Das bezieht sich z. B. auf Körperkraft, die der selige Geist in dem Grade im Jenseits besitzen wird, wie er sie im Diesseits besessen hat. Der Starke hier ist stark dort, der Schwächling hüben bleibt Schwächling drüben. Daher es eine Reihe von Stämmen giebt, deren Mitglieder sich den religiös geweihten

Liebesdienst erweisen, einander im kräftigsten Alter durch Erdrosseln, Erschlagen oder Lebendigbegraben zu töten, um so in voller Blüte im Seelenlande weiter zu leben. Dies bezieht sich ebenso auf den diesseitigen Rang und die besondere gesellschaftliche Stellung, wie die schon früher angeführten Tonga-Insulaner beweisen. So wird der Sklave seinem gestorbenen Herrn in den Tod nachgeschickt, damit er ihm auch dort Sklavendienste verrichte. Es bezieht sich ferner auf die Feindschaften, die auch dort weiterbestehen, und deren Fehden weiter gefochten werden, nur daß, wie in Walhalla, alle Wunden gleich wieder heilen, und die Streiter nur die Lust, nicht das Leid des Kampfes erfahren.

Es dauert nicht allzu lange, so geht die Fortsetzungstheorie in die der Vergeltung über, denn ein primitives Schuldbewußtsein muß sich in der Stammesgemeinschaft und auf Grund derselben bald bilden. In der Stammesgemeinschaft hat bald jeder eine bestimmte Pflicht und Aufgabe zu erfüllen, z. B. die, möglichst viele Feinde zu erschlagen. Wer diese Pflicht erfüllt, ist ein Tüchtiger, der geachtet wird, wer es nicht thut, ein Untüchtiger, der verachtet wird. Die Tapfern dulden die Feigen nicht in ihrer Gemeinschaft; so aber, wie die letzteren im Menschenlande ausgestoßen waren, so werden sie es auch im Seelenlande sein. Auch dort tritt die Scheidung von hier ein. Das Seelenland teilt sich also, — wenn nicht die Untüchtigen ein für allemal vom Seelenlande ausgeschlossen werden, sei es, daß sie den Gefahren des Weges dahin erliegen, sei es, daß sie auf andere Weise untergehen, worin ja ebenfalls schon eine Vergeltung sich zeigt, — in einen Ort der Tüchtigen und einen Ort der Untüchtigen, und diese beiden Örter sind es, die mit der Höherentwicklung der sittlichen Begriffe sich endlich zu einem Ort der Guten und einem Ort der Bösen im ethischen Sinne ausbilden. So ist es also die Fortsetzungstheorie, die unmerklich in die Vergeltungstheorie übergeht. Wie die Untüchtigen schon hier Strafe erleiden, so werden sie es auch dort — in diesem Satze fallen Fortsetzungs- und Vergeltungstheorie zusammen.

„Milu's Reich der Unterwelt, so erzählt man in Hawaii (nach RATZEL, Völkerkunde, 1. Aufl., II. 313), wird fortdauern ohne Veränderung und Ende und hat wahrscheinlich von

Anfang an bestanden. Die besten Nachrichten darüber brachte ein Scheintoter zurück, der acht Tage in Milu's Reiche weilte und dann wieder ins Leben zurückkehrte, worauf er seine Beobachtungen den Seinigen mitteilte. Das Land in diesem Reiche ist flach und fruchtbar, auch einigermaßen erhellt, und alles wächst da von selbst. In Milu's Palasthofe ist Gelegenheit zu aller Art Ergötzung. Milu selbst wählt die schönsten der ankommenden Frauen für sich, die dann für alle anderen Atua (Geister) tabu (unantastbar, weil einem Gotte geweiht = lateinisch sacer) sind. Ein zweiter Herrscher der Unterwelt ist Wakea, dessen Reich indessen später begründet ward als das des Milu. Beide Reiche sind tabu, sodaß man nicht von dem einen ins andere gelangen kann. Wakea herrschte auf der Erde, ehe er Gott wurde, und auch Milu wird als einstiger und zwar als minder guter Mensch bezeichnet. In der Unterwelt beherrscht Wakea die hohen, Milu die niedrigen Seelen . . . . In Milu's Reiche vergnügen sich die Seelen mit geräuschvollen Spielen, in dem Wakea's herrscht weihevolle Ruhe. Es prägt sich selbst hier noch der Unterschied der Abstammung beider aus, denn Milu ist aus dem Volke, Wakea aus den Fürsten hervorgegangen. Der Ort für die Qual der Bösen (Pokinikini), der als die Nacht des fortdauernd langen Todes und als dunkler tiefer Platz an der Rückseite des Himmels, wo die Sterne hängen, bezeichnet wird, dürfte wohl aus einem fremden Gedankenkreise hierher getragen sein, da derselbe keine unmittelbare Beziehung zu den Reichen Milu's und Wakea's hat." Letztere Vermutung Ratzels möchte ich bezweifeln, da, wie gezeigt, die Fortsetzungstheorie bald unmittelbar in die Vergeltungstheorie übergeht, und somit der Strafort Pokinikini als eine ganz folgerechte Weiterentwicklung der Jenseitsvorstellung erscheint.

Ursprünglich also giebt es für alle nur ein einziges Seelenland. Dies zerlegt sich dann in zwei, in ihm enthaltene, aber getrennte Distrikte für die Tapfern und die Feigen, von denen das eine gewöhnlich als hell und licht und aller guten Dinge voll, das andre als dunkel, öde und als Stätte der Entbehrung geschildert wird. Immerhin ist aber hervorzuheben, daß auf dieser Stufe eine eigentliche positive Strafe und Qual die Untüchtigen noch nicht trifft; ihr Unglück besteht nur in der Entbehrung dessen, was die andern im Überfluß geniessen. Ein weiterer Schritt in der Entwicklung wird dadurch gemacht,

daß das Seelenland nicht bloß in zwei, sondern in drei getrennte Regionen zerlegt wird, wie es uns in dem eben mitgeteilten Beispiele aus Hawaii schon entgegentritt. Diese Zerteilung hängt mit folgender nahe liegenden und selbstverständlichen Unterscheidung der Menschen nach sittlichen Gesichtspunkten zusammen: Überall giebt es Menschen, die aus der gewöhnlichen Menge emporragen, sei es als besonders gute Menschen, sei es als besonders böse. Zwischen beiden Extremen steht der große Haufen von gewöhnlichem Schlage in der Mitte, der weder genug Energie zur großen Tugend, noch zum großen Laster besitzt. Weder schickt es sich, daß die großen Tugendhelden mit den großen Bösewichtern, noch daß beide mit dem großen Haufen vom Mittelschlage über einen Kamm geschoren werden. Wie diese drei Klassen hier getrennte Pfade wandeln, so auch dort, und so ergiebt sich notwendig der weder mit positiven Qualen, noch mit positiven Genüssen ausgestattete, sondern ewig eintönige wechsellose Hades für das Alltagsgut von Seelen, der schreckliche Tartaros für die großen Verbrecher, das freudenreiche Elysium für die großen Wohlthäter der Menschheit. So bildet sich also die Dreizahl der Seelenörter, wie sie uns auch in der mexikanischen Unterscheidung des Seelenorts auf der Sonne, des dunklen Strafortes Miktlan unter der Erde und der mittleren Region des Tlalok entgegentritt.

Eine Veränderung in der Auffassung der drei Seelenörter tritt ein, wenn die Vergeltungstheorie auf die sittlich und religiös höhere Stufe der Erlösungstheorie sich erhebt. Die Qualen des griechischen Tartaros und die Eintönigkeit des Hades sind Zustände von ewiger Dauer, die nie einen Ausblick auf eine Veränderung gewähren, sowie auch auf Hawaii Milus' Reich der Unterwelt ohne Veränderung und Ende fortdauern wird. Wie aber, wenn die Seele, wenn nicht aus eigner Kraft, so doch mit göttlicher Hülfe dazu kommen könnte, ihre Schuld zu büssen, ihr Vergehen dadurch wieder gut zu machen und sich somit allmählich von aller Sünde zu läutern? Dann wäre der Zustand der Unglückseligen im Hades und Tartaros doch nicht ein ewiglich so hoffnungsloser, als er sonst war. Dann schiene auch ihnen noch das Licht des freudigen Trostes, nach vollendeter Büssung zum Sitz der Seligen zu gelangen. Offenbar kommt in einer solchen Auffassung einer endlichen möglichen Erlösung

auch des schuldigen Sünders nicht bloß der starre Gerechtigkeitssinn der Vergeltungstheorie zu seinem Rechte, sondern es zeigt sich darin diejenige Erhöhung des sittlichen Standpunktes, der erst in der vollendeten, selbstsuchtlosen, sich auf alle Wesen erstreckenden Liebe seinem ethischen Gefühle Genüge geleistet hat. Jeder kann von der göttlichen Gnade zuletzt erlöst werden, wenn er nur seinen bösen Willen nicht absichtlich im Zustande absoluter Verstockung erhält. Auch dieser Stufe der Erlösungstheorie entsprechen drei Seelenörter, der Himmel als Ziel der Erlösten, die Hölle als Ziel der ewig Verstockten und daher Verdammten, und das Fegefeuer als mittlerer Ort für den Läuterungsprozeß selbst. An die Stelle des läuternden Purgatoriums tritt in manchen Religionen die Seelenwanderung. Die Leiber niederer oder höherer Wesen, welche die Seele im Läuterungsprozeß zu durchlaufen hat, sind dann gewissermaßen der dritte Ort, an welchem die Seele ihre Busse zu erleiden hat.

Die Dreizahl der Seelenörter bildet das typische Fundament, auf welchem nun weitere Spezifikationen vollzogen werden können. Je feiner die sittlichen Begriffe sich entwickeln, nach um so mehr moralischen Kategorien wird man die Menschen und ihr Handeln abwägen, um so mehr Klassen von Menschen wird man in sittlicher Beziehung unterscheiden. Jedem wird nun sein Recht genau nach dem Verdienst der Klasse, zu welcher er gehört, zuerteilt. So viele Klassen guter Seelen, so viele verschiedene Arten der jenseitigen Belohnung, also auch so viele getrennte Örter im Jenseits; so viele Grade böser Seelen, so viele Gradunterschiede auch der Strafen im Jenseits, also auch so viele getrennte jenseitige Straforte. So wird also der „Himmel“ eingeteilt werden müssen in mehrere Abteilungen, seien es sieben, seien es noch mehr: die Hölle ebenso in viele Stufen und nicht minder das Fegefeuer. Es entsteht also jene ausführliche Differenzierung des Jenseits, wie sie das Mittelalter uns in klassischer Gestalt von Dantes Dichterphantasie hat zeichnen lassen.

Man kann die Entwicklung der Menschheit an jedem menschlichen, sei es stofflichen, sei es geistigen, Werke zeigen, an seiner Beschuhung nicht minder als an Kunst, Religion und Wissenschaft. Hier haben wir sie an der Seelenvorstellung nachgewiesen.

Welch ein ungeheurer Entwicklungsabstand zwischen der hochsittlichen Bestimmung der Seele, wie ein Dante sie hinstellt, und der Auffassung eines Papuanen, für den die Seele ihre Bestimmung erreicht hat, wenn sie endlich — in einem hölzernen Kästchen wohnt!

Daß die Vorstellung eines Jenseits in der Geschichte der Menschheit von jeher eine grosse Rolle gespielt hat und noch spielt, ist selbstverständlich. Wir wollen genauer zergliedern, worin der Werth dieser Vorstellung besteht. Wir finden, daß sie einen dreifachen Wert besitzt: einen pädagogischen, einen kulturellen und einen, den wir, in Ermangelung eines bezeichnenderen Namens, einen philosophischen nennen wollen.

Mit dem Gestorbensein tritt nicht das Totsein ein. Der eigentliche Kern des Menschen, seine Seele, lebt fort. Dem Diesseits folgt das Jenseits. Jedem steht der Tod bevor, jeder wandert dermaleinst hinüber. Das eigentliche Ziel des Menschen ist daher nicht diese Welt, sondern jene. Dieses Leben ist nur kurz, jenes dauert ewig; dieses ist also Nebensache, jenes Hauptsache. Wenn jenes Leben das eigentliche Ziel des Menschen ist, zielt in diesem Leben alles darauf hin. Das Jenseits wird für den Menschen der leitende Zweck, nach welchem er sein diesseitiges Leben gestaltet. Er will der Seligkeit des Jenseits theilhaftig werden. Aber nur die Guten werden sie genießen: um des Jenseits willen ist es also nötig, gut zu sein. Die Bösen erwartet im Jenseits die Strafe. Der Mensch möchte der Hölle entfliehen: mithin darf er schon hier nicht böse sein. Auf der einen Seite lockt ihn der Himmel, gut zu sein; auf der andern schreckt ihn die Hölle, nicht böse zu sein. So wird das Jenseits zum Motiv für sein diesseitiges Handeln; es wird der Sporn, der ihn antreibt, tüchtig zu werden. Und dieser Sporn bleibt wirksam fürs ganze Leben. Ein schon erreichtes Ziel treibt nicht mehr an, alle Kräfte zu seiner Erreichung anzuspannen. Ein Ziel, das ewig antreiben soll, darf nie erreicht werden und muß doch ewig die Hoffnung wach erhalten, daß es dereinst erreicht werde. Nur dann weiß es stets die Hoffnung wach zu erhalten, wenn es Erfüllung für alle Wünsche und Bestrebungen des Menschen verheißt, wenn es mit jedem noch so kleinen Willensakte des Menschen in Beziehung gesetzt werden kann. Ein solches Ziel ist aber das Jenseits; es wird im Leben

nie erreicht und treibt doch ewig an. Darin liegt der unschätzbare pädagogische Wert dieser Vorstellung für die Menschheit, mit welchem auch der kulturelle in enger Beziehung steht.

Das Jenseits in seiner lockenden Form als freudenvolles Seelenland, so niedrig es auch bei wenig entwickelten Völkern noch vorgestellt werden mag, ist doch immer das Compositum der vorzüglichsten Vorstellungen, der idealsten Erscheinungen der diesseitigen Welt. Es steht also in der Phantasie des Menschen immer höher als die wirkliche Welt, in der er lebt. Nun strebt der Mensch, nicht bloß selbst in seinen Sitten und seiner Sittlichkeit jenes Ideals würdig zu werden, sondern er sucht auch seine äußere Welt in dem Schmuck seiner Geräte, seiner Häuser, in dem Schmuck der Götterbilder und der Häuser der Götter, also in der Kunst nach dem in seiner Phantasie entstandenen Vorbilde jenes Ideals zu gestalten. So erhöht er sich selbst, seine inneren und äußeren Verhältnisse, so vervollkommnet er das, was wir seinen Kulturzustand nennen. Jenes Ideal erscheint aber in Wirklichkeit nie; so bleibt die menschliche Phantasie unbehindert, es immer glänzender auszugestalten. Hat der Mensch in seiner Kultur den niedrigsten Grad des Ideals verwirklicht, sodaß er tiefer stehenden Individuen erscheinen mag, als führe er ein Leben „wie die Götter“, so steigert sich doch in seiner Phantasie sogleich wieder das Ideal, denn das Erlangte ist auch schnell ein Überwundenes; das neue Ideal ist noch nicht erreicht; von neuem beginnt titanenhaft sein nie befriedigtes Streben. Da aber dieses Vorbild nie verwirklicht, da das Ziel auf jeder erreichten Stufe immer noch höher gesteckt werden kann, so wird auch das Streben unaufhörlich angefacht und dadurch der Mensch und seine Welt mehr und mehr der Vollkommenheit entgegengerückt. Zuerst gestaltet sich das Jenseits aus und nach dem Diesseits; später bildet sich umgekehrt das Diesseits wieder nach dem Jenseits. Das Jenseits, aus dem Diesseits geboren, gebiert ein neues Diesseits, das wieder ein höheres Jenseits erzeugt, worauf dieses wieder auf das Diesseits erhöhend zurückwirkt. In diesem wechselseitigen Erhöhungsprozesse besteht also der kulturelle Wert der Jenseitsvorstellung.

Endlich der philosophische Wert. Der große Kausalnexus des Alls kümmert sich nicht um die Wünsche und Hoff-

nungen des Individuums; wie der indische Götterwagen rollt er zermalmend über die Menschen dahin; Millionen Geschöpfe zerreibt er stündlich zu Staub, einerlei, wen er trifft; auf gleiche Weise werden Gute und Böse zermahlen. Jedes Individuum aber kraft seines natürlichen, selbstsüchtigen Daseinstriebes hält sich selbst im Grunde für den Mittelpunkt und die Hauptsache der ganzen Welt. Allerdings kontrastiren mit den aus diesem Triebe entspringenden Ansprüchen erbärmlich die Leistungen der Welt an das Individuum; mit dieser Selbstsucht, die da, wie sie es nennt, für sich Gerechtigkeit — womit sie Glück und Belohnungen meint, — fordert, steht im schroffsten Widerspruch das, was der Weltlauf wirklich bringt. Auf Erden kommt die geforderte Gerechtigkeit nie zur Erscheinung. Da hadert der Mensch mit dem Gang der Dinge, da nährt er in seiner Brust den Schmerz über diese Welt, in der Gute leiden, Böse triumphieren. Da blitzt ihm, der nahe daran war, einem trostlosen Pessimismus zum Raube zu werden, aus dieser Nacht des Wehs plötzlich der helle Stern des Jenseits entgegen, und löst ihm scheinbar die Widersprüche in dieser ihm so disharmonischen Welt: diese Welt ist ja nur das Vorspiel, dort oben liegt die wahre Heimat, dort werden sich die zerrissenen Mißtöne in reine Harmonie auflösen. Was hier unbeendet bleibt, dort wird es zum gerechten Austrag gelangen, das Böse bestraft, das Gute belohnt werden. So kommt erst durch das Jenseits Folgerichtigkeit und Gerechtigkeit in das Weltwesen, und dieser Gedanke, wie er theoretisch die Rätsel zu lösen, die Zweifel zu beseitigen scheint, so träufelt er auch praktisch tröstlichen Balsam in manche schmerzliche Wunde. Die Theodicee ist gegeben, die theoretischen wie die praktischen Bedürfnisse sind gestillt. Mit Zufriedenheit und Behagen kann nun das Individuum selbst unter den Stürmen dieser Welt leben, die Versöhnung ist erreicht für Verstand und Herz, und darin besteht der große philosophische Wert der Jenseitsvorstellung, der freilich nur so lange vorhält, als Skeptizismus und Kritik jenen versöhnlichen Glauben nicht zerstört haben.

Daß eine ungesunde, überschwärmende Auffassung der Jenseitsvorstellung allerdings auch eine absolute Verachtung und Vernachlässigung des Diesseits und damit Verwirrung und Verfall der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur zur

Folge haben kann, hat die Geschichte oft genug gezeigt. Sie überhebt uns daher der Aufgabe, diesen Punkt ausführlicher zu erörtern.

6) Die sekundären Entwicklungsursachen der Seelenvorstellung.

Wir haben in diesen Untersuchungen die Vorstellung „Seele" entstehen, wachsen, sich nach den verschiedensten Richtungen hin entwickeln und verzweigen, endlich ihrer letzten Bestimmung entgegenreifen sehen. Der ganze dargelegte, primitive Vorstellungskreis, wie er sich aus der ursprünglichen Seelenvorstellung herausbildet und um dieselbe als sein Zentrum gruppiert, hat für den Naturmenschen die unumstößliche Geltung einer gesicherten Dogmatik. Wir glauben, in dem bisherigen die primären Entstehungsursachen gegeben zu haben, müssen nun aber noch eine Reihe von Mitursachen, fördernden Bedingungen, ja conditiones sine quibus non erörtern, welche wir insgesamt als sekundäre Ursachen bezeichnen wollen. Wenn jene primären Ursachen nach unserer Auffassung den ursprünglichen Entstehungsvorgang der vorgeführten Erscheinungen, ihr eigentliches Inslebentreten erklären, so erläutern die sekundären, warum jene Erscheinungen, die, rein logisch und kritisch-empirisch betrachtet, sogleich ihre Haltlosigkeit eingestehen müssen, trotzdem in dem Glauben der Menschen die festen und unausreißbaren Wurzeln schlagen konnten, die sie offenbar überall getrieben haben. Diese sekundären Ursachen sind also diejenigen, welche, zwar nicht unmittelbar an der Bildung der geschilderten Erscheinungen beteiligt, doch, sowie dieselben gebildet sind, sich ihnen als Stützen zugesellen, neue Beweise für die Richtigkeit der einmal gefaßten Anschauungen zu geben scheinen und also unter allen Umständen schwer ins Gewicht fallen.

Die einmal gebildete primitive Seelenvorstellung wird erstens gepflegt und genährt von dem tiefsten und ursprünglichsten Triebe, der dem Menschen innewohnt, von dem Existenztrieb, dem Drang nach Dasein selbst. Nichts liegt dem Menschen mehr am Herzen als Selbsterhaltung, nichts ist ihm schrecklicher als Auflösung, Vernichtung, Tod. Eine Lehre, welche gerade das als letzte Bestimmung des Menschen hinstellt, was er selbst am meisten wünscht, schmeichelt sich mit weicher Hand leicht bei ihm ein. Gerade weil die primitiven Seelenvorstellungen am meisten der

menschlichen Selbstsucht entsprechen, finden sie, einmal gedacht, die größte Zahl bereitwilliger Anhänger.

Die primitiven Seelenvorstellungen werden zweitens weitergebildet und befestigt durch das sehr verbreitete Beweisverfahren, welches ich das dogmatische nennen will. Es ist eine psychologische Thatsache, daß die Menschen, sobald sie einmal eine ihnen liebe Meinung gefaßt haben, in deren Lichte nun auch alles betrachten. Sie beurteilen infolge davon die Dinge nicht mehr objektiv, sondern erblicken subjektiv nur das an ihnen, was ihrer vorgefaßten Meinung entspricht. Sie setzen auf diese Weise Erscheinungen mit ihrer Annahme in ursächliche Verknüpfung und ziehen sie als Beweise dafür an, welche in Wahrheit gar keine Beziehung dazu haben. Sobald der Mensch die primitiven Seelen- und Geistervorstellungen gebildet hat, glaubt er nun im Sinne des geschilderten dogmatischen Beweisverfahrens eine Menge von, ihm in ihren natürlichen Ursachen unbekannten Vorgängen vermittelst jener angenommenen Seelen- und Geisterpotenzen erklären zu können und zu müssen, und sieht also in diesen Vorgängen umgekehrt ebenso viele stützende Beweise für die Richtigkeit seiner Annahmen. Wir haben Beispiele dieses dogmatischen Beweisverfahrens schon öfters gegeben; es gehören zu diesen dogmatisch herbeigezogenen Thatsachen, die den Beweis für die Richtigkeit des Seelen- und Geisterglaubens erbringen sollen, besonders Krankheiten, Irrsinn, Hallucinationen, Sinnesphantasmen, Illusionen, vorzüglich im Dunkel der Mitternacht und in der Glühhitze der Mittagszeit (daher beide Zeiten „Geisterstunden“ sind), ferner der Traum, wobei der ängstigende Alptraum Beweis für die bösen, der lüsterne Traum Beweis für die lieblichen Elfengeister u. s. w. wird; und alle Traumzustände, wie Schlafwandeln, Visionen, u. s. w.; endlich unerklärliche Naturerscheinungen (Echo, Erdbeben, Vulkane) und schließlich die persönlichen Schicksalswendungen des Menschen, wenn dieselben irgendwie vom Gewohnten und Alltäglichen abweichen.

Eine besonders beliebte Beweisgruppe im dogmatischen Verfahren bilden die Analogieschlüsse, die mit Sorgfalt ausgebildet werden und dann in hohem Ansehen stehen. Jedes Samenkorn, das in die Erde gelegt wird, entfaltet sich zu neuer Blüte — so blüht auch aus dem Tode dem Menschen ein neues Leben auf. Die häßliche Raupe verwandelt sich endlich in den

prächtigen Schmetterling — wie dieser fliegt die Seele aus der Puppenhülle des abgestreiften Körpers hervor — das sind bekannte Beispiele solcher Analogieschlüsse. Daß auch sie dem Naturmenschen nicht fremd sind, beweisen die oben (S. 256f) angeführten Beziehungen des menschlichen Lebens auf den Hautwechsel der Schlangen und die Phasen des Mondes. So wie die Schlange sich durch jährliche Häutung ewig verjüngt, so legt auch der Mensch die alte Haut ab und lebt fort. So wie der Mond lebend stirbt und sterbend lebt, wird auch der Mensch lebend sterben und sterbend leben.

Einen noch mehr höheren Ehrenplatz unter den dogmatischen Beweisen nimmt der ontologische Beweis ein. Der Naturmensch besitzt zwar die primitiven Vorstellungen von Seelen und Geistern; wie sie aber entstanden sind und wie er zu ihnen gekommen ist, das weiß er nicht. Gerade diese scheinbare Unerklärlichkeit, welche nur eine Folge der Unkenntnis einerseits des psychologischen Entwicklungsganges der Menschheit, andrerseits des zwar zerstreuten, aber doch vorhandenen geschichtlichen Materials ist, wird zum Beweis gebraucht und imponiert selbst höheren Bildungsstufen immer noch gewaltig. Die Vorstellung von Seelen und Geistern ist da, sagt man; aus einfach natürlich psychologischen Gründen vermag man sie nicht zu erklären. Woher also? Sie können nur von den Seelen und Geistern selbst den Menschen eingegeben sein, und die Vorstellung „Seelen, Geister" ist also der Beweis für die Existenz der Seelen, der Geister. KANT bereits hat uns der Mühe einer Kritik dieses ontologischen Schlusses überhoben.

Die Erscheinungen ferner des Gewissens, dieser inneren Stimme, deren oftmals drohende, peinigende Gewalt der Mensch auf etwas entwickelteren Stufen bald genug fühlt, und das ihm erscheint wie ein selbständiges höheres Wesen in ihm, das er sich auf natürliche Weise nicht zu erklären vermag — bilden eine weitere Reihe, welche das dogmatische Beweisverfahren mit der primitiven Seelenvorstellung in Verbindung setzt.

Ein dritter wichtiger sekundärer Grund für die Befestigung der einmal gewonnenen Seelenvorstellungen liegt in der Erziehung des Menschen, dem von Kindheit an alle diese Vorstellungen überliefert werden, die er ohne Prüfung im Zutrauen auf die Autorität der Eltern und Lehrer in sich aufgenommen hat, und die deshalb

endlich mit seinem ganzen Wesen so fest verwachsen sind, daß er sie gar nicht mehr herausreissen kann. Das Leben der Naturvölker ist so durchtränkt mit abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen, daß es kaum eine Handlung giebt, die nicht mit solchen in Verbindung stände. In diese Anschauungen und Gewohnheiten wird nun das Kind hineingeboren, und weil seine Einbildungskraft ganz damit erfüllt wird, erlebt es selbst nun auch bald allerlei, was ihm den Beweis für die Richtigkeit seiner Anschauungen liefert. Das Gehirn bildet sich völlig nach der einmal eingeschlagenen Richtung des Vorstellens, und durch die Vererbung wird der Hang zum Mystizismus in der Reihe der Geschlechter immer mehr verstärkt und befestigt.

Nicht zu gering ist als vierter sekundärer Grund auch der Einfluß anzuschlagen, welchen auf die Ausbildung und Befestigung der primitiven Seelenvorstellungen das Interesse der Priester von jeher gehabt hat. Als JELLINGHAUS einige Priester der Munda-Kolhs nach ihren Beweggründen zum Opfern fragte, gaben sie ihm die cynische Antwort: „Damit wir Fleisch zu essen bekommen!“ Auch das Interesse der Mächtigen, das Volk zu bändigen, geht bei den Naturvölkern mit dem Interesse der Priester vielfach Hand in Hand: zu den Machtmitteln beider gehört aber bekanntlich die Magie der Geisterwelt.

7) Der Wert der primitiven Seelenvorstellungen.

Primäre und sekundäre Gründe haben es nicht verhindern können, daß die Urvorstellungen über das Seelische geläuterten Anschauungen, wenigstens in der Wissenschaft und bei wissenschaftlich Gebildeten, haben Platz machen müssen. Trotz alledem darf man nicht verkennen, daß diese Vorstellungen sowohl für die Verstandes-, als auch für die sittliche Entwicklung der Menschheit einen großen erzieherischen Wert gehabt haben, ja bei Menschen, die den höheren Entwicklungsstufen fern stehen, noch jetzt haben können.

Den erzieherischen Wert für die intellektuelle Vervollkommnung des Menschen nennen wir den Denkbildungswert der primitiven Seelenvorstellung; er besteht in folgendem: Der Mensch interessiert sich am meisten für sich selbst. Gerade die Vorstellung „Seele“, sobald sie sich gebildet hat, muß ihn um so mehr beschäftigen, als diese Seele sein kostbarster Besitz ist, als

gerade sie den Brennpunkt aller seiner Begehrungen und Bestrebungen für Gegenwart und Zukunft bildet. Die Seele ist aber ein höchst geheimnisvolles Wesen; sie ist nicht wie andere sinnliche Gegenstände, sie hält der Beobachtung nicht Stand wie ein Baum, und kann nicht erlegt werden wie ein Tier. Der Mensch lernt sie niemals völlig kennen, weil er sie niemals klar erschaut. Hingen nicht des Naturmenschen tiefste Interessen mit diesem blassen Gedankenwesen auf das engste zusammen, er würde sich so wenig um dasselbe kümmern, wie um irgend eine unserer wissenschaftlichen Abstraktionen. Aber sein eigenstes Interesse zwingt ihn, sich mit dieser Vorstellung, die sein Ich selbst ist, zu beschäftigen. Er will seines Wesens Kern erforschen, seine Zukunft kennen lernen, und wissen, wie er ins Leben trat, wie er darin lebt, und was mit ihm am Ende des Lebens sein wird. Seine Einbildungskraft wird also in Anspruch genommen, sein Gehirn mehr und mehr durch, wenn auch nur phantasievolle, Vorstellungsarbeit entwickelt und geübt, und dieser Prozeß hört nicht auf, weil diese Vorstellung nicht aufhört, ihn zu reizen, da sie stets sein Interesse anregt und doch nie zu voller Klarheit gebracht wird, also zu fortgesetztem Weitergrübeln veranlaßt. Darin liegt eben das, was ich den Denkbildungswert der primitiven Seelenvorstellung nenne, und im Einklang mit diesen Auseinandersetzungen finden wir deshalb auch bei allen Völkern als ihr erstes Phantasieerzeugnis — d. h. Denkerzeugnis, intellektuelle Leistung — ihre mythologischen Vorstellungen von Seelen und Geistern nebst dem ganzen daraus entwickelten Schatz ihrer religiösen Phantasiedichtungen. Die Beschäftigung mit diesen subjektiven, „frei schwebenden" Vorstellungen hat überall die Vorschule zum rein wissenschaftlichen, objektiven Denken gebildet.

Wie weit in dieser Beziehung Naturvölker schon gelangen können, beweist das großartige Beispiel der polynesischen Mythologie und Kosmogonie, von der Ratzel (Völkerkunde, 1. Aufl., II. 300) bewundernd sagt: „Die Schöpfung beginnt in metaphysischer Tiefe wie bei keinem anderen Naturvolke. Die wie mit einer warmen Neigung aus den Grundgedanken vielfältig und bunt heraus entwickelten Vorstellungen scheinen ohne eine Kaste mit strenger Vererbung, in der wesentlich diese Dinge bewahrt, gelehrt und weiter ausgedacht werden, undenkbar. Nirgends zeigt

sich die Mythologie dem Gebären der Wissenschaft näher als hier, wo sie getränkt mit Naturanschauungen, und wo Dichtung und Sagenbildung deutlich danach ringen, die Rätsel der Welt zu erklären. Freilich vergeblich! Immer jedoch stellt die Mythologie dem geistigen Können der Polynesier ein glänzendes Zeugnis aus. Sie würden ein hervorragendes Volk sein, wenn ihre Entwicklung auf anderen Gebieten Schritt gehalten hätte mit derjenigen ihrer Götter und Geister. Im tiefsten Grunde kehrt, wie bei der Weltvorstellung, überall im weiten Meereshorizonte die Enge insular beschränkten Lebens wieder. Der kosmogonische Anfang selbst folgte dem Gange natürlicher Entwicklung. Einer Meereswelt entsprechend, entstand der Mittelpunkt der Welt, d. h. das Wohngebiet der so Dichtenden und Denkenden, durch Aufwerfung des Landes aus dem Urgrunde, durch vulkanische Eruptionen, während die Inseln späterer Entdeckung durch Heroen hinzugefischt, d. h. gefunden, werden. Im übrigen geht die Ansicht durch, daß die ursprünglichen Naturkräfte, welche in göttlichen Personifikationen die Erscheinungswelt aus sich herausgelassen haben, dieselben nach einem organisch in sich geschlossenen Entwicklungsprozesse wieder an sich zu ziehen und einzusaugen streben, während für den Menschengeist, als von außen her hinzugekommen, die Aussicht auf einen Ansatzpunkt der Befreiung bleibt (Bastian). In diesen Schöpfungsrahmen sind auch die Götter mit eingeschlossen und nicht nur dies: ihr Wesen und ihre Geschichte ist mit tausend Fasern in die Schöpfungsvorstellungen verflochten. Obwohl einem Anfange entsprungen, kennen die Götter kein Ende, heißt es in Tonga. Unklar wird dadurch die Frage nach dem Schöpfer oder den Schöpfern der Erde, denn Erde, Himmel und alles sind selbst wieder göttlich, und mit gutem Grunde ist daher Po, die Nacht, an den Anfang der Dinge gesetzt. Aus den Kreißungen der Po, von der ersten bis zur zehnten Nacht, entstand Piapia und dann Kaka, letzterer als Vater der Geschwister Rangi und Papa, aus deren Umarmung Tanenuirangi mit acht Brüdern hervorkam. Die Nächte trugen besondere Namen, die bei den Priestern tiefsinnig gedeutet wurden. Bei den Maori beginnt die Schöpfung ebenfalls mit der Po, der Nacht. Nach ungezählten Perioden erwacht Te Rapunga, das Sehnen, das sich in Waia oder Fortdauer der ersten Sehnsuchtsregungen zur Sehnsucht ausbreitet; in der

Folge macht sich Te Kukune, die Empfindung, bemerkbar, die in Te Pupuke, der Ausbreitung, erstarkt. Als Folgewirkung beginnt ein erstes Pulsieren des Lebens, Te Heriri oder Luftschnappen, und hieraus emaniert Te Mahara, der Gedanke, fortentwickelt zu Te Hinangara, dem Geisteswirken. Jetzt entspringt Te Manako, der Wunsch, welcher sich auf Wananga, das heilige Geheimnis oder große Lebensrätsel, richtet. Später entfaltet sich Te Atamai, die Zeugungskraft der Liebe, die in materielle Schöpfungen niedersinkt, wodurch Te Whiwhia, das Festhalten am Dasein, hergestellt ist, durchdrungen von Ravea, der freudevollen Wollust; und somit ist dann eine bestimmte Gestaltung gegeben in Hopotu, dem Aufrichten, belebt durch Hau Ora, den Lebensatem, und jetzt flutet Atea, das Weltall, im Raume, gespalten durch Geschlechtsdifferenz in Rangi und Papa, Himmel und Erde. Wir haben nach Bastians Aufzählung in diesem philosophischen Produkte kannibalischer Wilder nacheinander: 1) das Nichtsein, 2) die Urnacht, 3) das Sehnen, 4) Fortdauer des Sehnens, 5) Empfindung, 6) Ausbreitung, 7) Pulsieren des Leben, 8) Gedanke, 9) Geisteswirken, 10) Wunsch, 11) das große Lebenrätsel, 12) Glanz der Glorie, 13) Zeugungskraft, 14) Festhalten am Dasein, 15) Wollust, 16) Gestaltung der Form, 17) Lebensatem, 18) das Weltall, 19) Himmel und Erde. Mit Bastian fragt man Angesichts dieses türmenden Gedankenbaues voll Anklänge an Chaldäisch-Buddhistisches: Ist ein verkleideter Amaximander oder Pythagoras hierher gewandert?“ — In der That halten diese Spekulationen den Vergleich mit der orphischen Kosmogonie oder der des Pherekydes oder Hesiod vollkommen aus, und es würde eine lehrreiche Studie geben, sie mit diesen zu vergleichen.

Die primitiven Seelenvorstellungen haben nicht bloß einen Bildungswert für die intellektuelle, sondern auch für die moralische Seite der menschlichen Natur. Hinsichtlich dieses Faktors können wir kurz sein, da im wesentlichen von der Seelenvorstellung in sittlich-erziehender Hinsicht eben das gilt, was wir in dieser Beziehung bereits oben von der Jenseitsvorstellung gesagt haben. Der Naturmensch glaubt sich überall von Seelen und Geistern umgeben. Diese sind feindlicher oder freundlicher Natur. Gegen erstere fühlt er Furcht, gegen letztere Ehrfurcht. Aus Furcht vor der Rache des feindlichen Geistes (Gottes) wird er vor mancher schlimmen Handlung zurückschrecken,

aus Hoffnung auf den Schutz oder die Belohnung von Seiten des guten Geistes (Gottes) zu mancher guten That sich antreiben lassen. Geschichte und individuelle Erfahrungen zeigen zur Genüge, daß selbst den primitiven Seelenvorstellungen eine solche zur Sittlichkeit erziehende Kraft inne gewohnt habe.

8) Die natürliche Entstehung des Manismus und des Polytheismus.

Am Schluß dieses Abschnittes gewinnen wir endlich einen Einblick in die natürliche psychologische Entstehung sowohl der sog. Ahnenverehrung oder des Manismus (vom lat. manes), als auch der Vielgötterei oder des Polytheismus.

a) Der Manismus.

Wenn auch alle Seelen der abgeschiedenen Stammesmitglieder eine gewisse Verehrung genießen, so versteht es sich doch von selbst, daß besonders dem, der den Stamm mächtig und kraftvoll gelenkt und in Gefahren bewahrt oder sonstige Großthaten vollbracht hat, dessen Gedächtnis sich am längsten in der Überlieferung erhält, dem großen Häuptling und Helden also, seiner Seele, die höchste Verehrung zu Teil wird. Während die kleinen Geister, denen nur ihre hinterlassenen Familien noch kärgliche Spenden weihen, bald in Vergessenheit geraten, lebt sein großer Geist in aller Erinnerung fort. Die Fantasie bemächtigt sich seiner; seine Thaten werden in der Überlieferung überschwänglich vergrößert. So wie er im Leben das Wunderbarste leistete, so auch jetzt noch als Geist; noch jetzt giebt er Gutes und straft im Zorn; seine Macht erstreckt sich nicht bloß auf die Menschen, sondern auch auf die Natur — kurz, der verehrte mächtige Geist des Ahnen wird vergöttlicht, er wird zu einem Stammes- und Lokalgott, er wird zum Halbgott. Solche vergöttlichte Menschen, solche noch alle Züge ihrer menschlichen Herkunft an sich tragenden Götter zweiten Ranges finden sich in den Mythologieen aller Völker; sie bilden die Helden der niederen Mythologie, und in dieser Beziehung haben die afrikanischen, die indonesischen und melanesischen Ahnengötter, die griechischen Heroen und die christlichen Heiligen, wenn auch verschiedenen geistigen Gehalt, so doch ganz denselben Ursprung. Meistens ist keine Gefahr vorhanden, daß ihre im Verhältnis zu ihrer nunmehrigen göttlichen Rangstufe niedrige irdische mensch-

liche Abstammung ihnen je von ihren gläubigen Anhängern in zweiflerischer Absicht vorgeworfen werde; ist doch dieser genealogische Vorgang, der um Urzeiten zurückliegt, längst vom Staube der Vergessenheit bedeckt, aus dem erst spät eine vergleichende Psychologie den Stammbaum wieder hervorholt, um seine lückenhaften und teilweis unleserlichen Schriftzüge nach kritischer Vergleichungsmethode zu enträtseln.

Die afrikanischen Götter gehören fast alle zu dieser niedrigsten Stufe der Ahnengötter. Frobenius hat Recht, wenn er sie als „Halbgötter, vergötterte Ahnen und Herrscher" (S. 221) charakterisiert und hinzufügt, „der Neger steht diesen Göttern oft so nahe, daß sie ihm befreundet sind; zu diesen Göttern gehören die Fürsten oftmals schon bei Lebzeiten". (Vgl. den oben S. 241 erwähnten Chitome von Congo.) Wie dann diesen Halbgöttern auch Macht über die Natur zugeschrieben wird, wie sie z. B. donnern und blitzen, wie ihre Abstammung und ihre Geschicke später mit Naturvorgängen in Verbindung gebracht werden, beweisen z. B. der afrikanische Gott Schango, der, früher ein grausamer König zu Oyo, später zum Gotte ward, und die von ihm erzählten Mythen. Wenn auch die Hottentotten vorzugsweise den Mond verehren, so scheint doch der von seltsamen und unzusammenhängenden Mären umgebene Halbgott Heitsi-Eibib nur der vergötterte Ahnherr zu sein; auch ihr anderer Gott Tsui-Goab soll eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen sein (Ebenda S. 253). Auch im übrigen Afrika werden nach Frobenius (S. 256) „nur zaubernde Menschen, übelwollende Geister, verzerrte und verkrüppelte Gottheiten" angetroffen, so z. B. die in trostlosen Mythen verherrlichten O-Dente und Akotia, deren Natur grausam und boshaft ist, oder Schankpanna, der Gott der Kinderpocken, Sapatan, der Blatterngott, und Aizan, der Gott der Wanderer. „Sie sind nicht die mächtigen schöpferischen Götter, deren Schicksale und Handlungen himmelumspannend und gewaltig sind, die groß sind im Zorn und allgewaltig an Kraft, es sind nicht die Sonnengötter eines Inselvolkes. Continentale und tropische Gottheiten sind es; mehr Menschen als Götter. Und der Unterschied zwischen ihnen und den Menschen ist der, daß sie noch boshafter, häßlicher, tückischer sind."

In Afrika herrscht mit überwiegender Gewalt der Fetischismus; der Animismus steckt dort noch in den Anfängen seiner

Entwicklung. Ein systematischer Polytheismus, das höhere Entwicklungsergebnis des Animismus, hat sich dort noch nicht gebildet. Wie sehr der Fetischismus das Überwiegende und Ausschlaggebende ist, wie die fetischistische Verehrung sinnlich wahrnehmbarer Objekte durchaus im Vordergrund, dagegen die Verehrung unsichtbarer Göttergestalten noch ganz im Hintergrunde steht, beweist der Umstand, daß der Gott O-Dente in einem Lehmkegel und der Gott Akotia in einem Stein verkörpert verehrt wird (Frobenius S. 267). Nichts kann schlagender den vorzugsweise fetischistischen Charakter und damit den tiefen Stand der religiösen Weltanschauung der Afrikaner beweisen.[1]

b) Der Polytheismus.

Der Fetischismus besteht darin, daß sinnlich wahrnehmbare Gegenstände in dieser ihrer äußerlichen Wahrnehmbarkeit und Gestalt, anthropopathisch gefaßt, als wirkende Ursachen gesetzt und jenachdem gefürchtet oder verehrt werden. Alles Gewicht liegt hier auf dem „Sinnlichwahrnehmbar“. Der Animismus macht einen gewaltigen Fortschritt: er entdeckt die Seele, ein unsichtbares Prinzip, eine sinnlich nicht wahrnehmbare Kausalität.

Wenn der Naturmensch als Sinnesmensch vielfach auch die Seelen noch in sichtbarer Gestalt als Schlangen, Eidechsen, Vögel u. s. w. anspricht, so haben doch die vom Körper losgetrennten Seelen die Tendenz, als schattenhafte, luftförmige und somit als unsichtbare Wesen gedacht zu werden, und sie werden ja thatsächlich als solche unsichtbare Geister gefaßt.

So haftet die Vorstellung des Naturmenschen nicht mehr an dem bloß äußerlich Wahrnehmbaren als dem Ursäch-

[1] Der Hauptgedanke des Werkes von Frobenius ist, den oceanischen Sonnenmythus als das Grundmotiv aller möglicher sowohl nordwestamerikanischer, als australischer, als afrikanischer Mythen, Anschauungen, Sitten und Gebräuche nachzuweisen. Wenn ich gern zugebe, daß Frobenius eine Menge interessanter Beziehungen aufzudecken weiß, so glaube ich doch andrerseits, daß er, von seiner These voreingenommen, viel zu weit geht, und solare Bedeutungen in Erscheinungen künstlich hineinlegt, die nichts damit zu thun haben. So z. B. die solare Deutung der angeführten afrikanischen, insbesondere hottentottischen Gottheiten, oder der afrikanischen Mythe von der Entstehung der schwarzen und weißen Menschen (S. 279—283), oder der afrikanischen Spinnenmythen (S. 294—313), die besser Spinnenmärchen hießen.

lichen, sondern er setzt ein Nichtwahrnehmbares, Nichtsinnliches, ein bloß innerlich Vorgestelltes als wirkende Ursache einer Erscheinung. Er macht jetzt einen Unterschied zwischen der äußerlichen, sichtbaren Erscheinungsform und der inneren, an sich nicht sichtbaren und dennoch die äußere Erscheinung bewirkenden Ursache. Diesen Unterschied macht erst der Animist, der eine Seele, einen Geist als Ursache einer sinnlichen Erscheinung setzt, nicht der Fetischist, der die sinnliche Erscheinung, das äußere Ding selbst als wirkende Ursache nimmt.

Nicht daß der Animist gleich die unsichtbare Potenz auch schon als immaterielle faßte; von dieser letzten, erst durch philosophische Spekulation eines Platon gesetzten Abstraktion ist er weit entfernt, aber es ist schon ein großer Sprung, nicht mehr das äußere Ding als solches, sondern ein in ihm waltendes, unsichtbares Etwas (Seele, Geist) als das eigentlich Wesentliche und Wirkende zu fassen, der sichtbaren Welt der Dinge eine unsichtbare Welt wirkender Geister entgegenzustellen.

Der Animismus macht den ungeheuren Fortschritt der Entdeckung einer unsichtbaren Welt, der Fetischismus kennt nur erst die sichtbare Welt; der letztere bleibt an der Oberfläche haften, der erstere geht unter die Oberfläche hinab und setzt eine innerliche Wesenheit als das Hauptsächlichere und Wichtigere; nicht der Körper ist das Wesentliche; sondern die Seele; nicht das Körperliche die eigentliche Substanz einer Erscheinung, sondern das Seelische. Der Fetischismus kennt nur das Körperhafte, der Animismus setzt das Seelen- oder Geisterhafte hinter und über das Körperhafte, die unsichtbare Welt über die sichtbare. Der Fetischismus ist Materialismus, der Animismus der Anfang des Idealismus, der ein geistiges Prinzip als Ursache der materiellen Erscheinungen annimmt.

Nun muß man nicht meinen, daß erst, nachdem die fetischistische Anschauung sich völlig ausgelebt habe, die animistische entstanden sei. Jedenfalls ist die fetischistische als die niedrigere und sinnlichere die ursprüngliche und erste Weltanschauung des Menschen gewesen; aber sehr bald entdeckte der Mensch infolge des Nachdenkens über den Tod auch die Seele, und so entstand neben der fetischistischen bald

auch die animistische. Beide bestehen daher vielfach neben einander und gehen in einander über, bis endlich die animistische als die höhere die herrschende wird, neben der die fetischistische dann nur noch als Überlebsel nachklingt.

Sobald aber der Naturmensch mit Bewußtsein einen Unterschied macht zwischen der äußeren Erscheinungsform eines Objektes und seinem inneren hervorbringenden Seelen- oder Geisterwesen, ist er zum Animismus übergegangen. Der Fetischist faßt anthropopathisch die Quelle, den Fluß, das Meer selbst in seiner äußeren Erscheinungsform dieser kleineren oder größeren Wassermasse als die bewirkende Wesenheit, und eben deshalb wird Quelle, Fluß und Meer zu seinem Fetisch. Der Animist weiß bereits, daß das Wasser eben nur Wasser, ein bloßer toter Stoff ist, daß die bewirkende Wesenheit ein davon wohl zu unterscheidendes Geisterwesen, eine Quellnymphe, ein Flußgeist, ein Meeresgott ist, die als solche natürlich wieder ganz und gar nach Menschenart gedacht werden.

Der Animist setzt überall Geister als hervorbringende Ursachen, die im allgemeinen unsichtbare Wesen sind und nur unter besonderen Umständen sichtbar in die Erscheinung treten. In dem Maße, als die von ihnen hervorgebrachte Wirkung eine kleinere ist, sind sie selbst geringere, in dem Maße, als die von ihnen hervorgebrachte Wirkung eine größere ist, sind sie bedeutendere Wesen. So überragt der Meeresgott an Macht und Hoheit in demselben Grade den Flußgeist und die Quellnymphe, als das Meer selbst gewaltiger ist als Fluß und Quelle. Die bewirkende geistige Ursache (Seele, Geist, Gott) wird also stets proportional der bewirkten äußeren Erscheinung gedacht. So sind jetzt nicht mehr die stofflichen Berge, Bäume, Gewässer, Mond, Sonne, Himmel selbst die bewirkenden Mächte, sondern ihre Geister, die im allgemeinen unsichtbaren Oreaden, Dryaden, Najaden, der Mondgott, der Sonnengott, der Himmelsgott in deutlicher Unterscheidung von dem sichtbaren Naturkörper.

So bevölkert der Naturmensch auf der höheren Stufe des Animismus die gesamte Natur mit Seelen, Geistern, Göttern, und so sehr überwiegt dann das animistische Prinzip, daß nun auch alles und jedes, Dinge, Pflanzen, Tiere, Menschen, Himmels-

körper und Naturerscheinungen als von einem Seelenwesen abhängig und von einem solchen bewirkt gedacht wird — die Vielgötterei ist da, im Gegensatz zur Vielgötzerei, insofern wir unter den Götzen stets sinnlich wahrnehmbare Gegenstände (Fetische, Götzenbilder u. s. w.), dagegen unter Göttern die unsichtbar wirkenden Mächte verstehen. Alles und jedes wird jetzt polytheistisch erklärt, so sehr, daß die wahren mechanischen Gründe der Erscheinungen kaum beachtet und alles nur polytheologisch und damit auch teleologisch betrachtet und interpretiert wird, selbstredend zum großen Schaden einer rein natürlich-mechanischen Naturbetrachtung. Diese kann sich erst entwickeln, nachdem die polytheologische Weltanschauung überwunden ist, und das theologische Prinzip überhaupt nicht mehr in die Naturerklärung hineingemischt wird, ein Fortschritt, der erst seit der Renaissance allmählich in Europa angebahnt ist, während bis dahin die animistische Naturbetrachtung die allein maßgebende und herrschende gewesen war (vgl. des Verfassers Werk „Philosophie der Naturwissenschaft Bd. I).

Daß die auf animistischem Wege entstandenen vielen kleinen Geister und großen Götter ganz menschlich gefaßt werden, daß sie unter einander zeugen und sich fortpflanzen, daß sie lieben und hassen, daß sie die ihnen unterstehenden Naturerscheinungen bewirken, daß sie mit den Menschen in Verbindung treten und deren Geschicke bestimmen, daß die Menschen in dem Maße, als sich neue Verhältnisse und neue Begriffe unter ihnen bilden, auch neue Götter schaffen, die zuletzt als Begriffsgötter im Gegensatz zu den Naturgottheiten sehr abstrakt werden können (z. B. Justitia oder die Gottheiten des Neuplatonismus), oder daß sie den alten Göttern neue Funktionen übertragen, daß auf diese Weise die Zahl der Götter Legion wird, ist bekannt und bildet den Inhalt der die kleineren Geister und Halbgötter umfassenden niederen und der die großen Götter verherrlichenden höheren Mythologie, deren Einzelheiten uns hier, wo es nur auf die Darstellung der psychologischen Entstehungsursachen und auf die Grundmotive ankommt, nichts angehen oder höchstens als Belege Verwendung finden können

Ein klassisches Beispiel einer allgemein durchgeführten animistischen Weltanschauung bietet uns die eben in dieser Beziehung hochentwickelte Religion der Polynesier

dar. „Die Allbeseelung“, sagt Ratzel (o. c. II. 289 f.), „ist die breite Grundlage aller Religion bei Polynesiern wie bei Melanesiern. Alles war hier beseelt oder mindestens der Beseelung fähig, und man sprach sogar von Beseelung der toten Dinge, der Geräte. Selbst die Schweine haben auf Tahiti Seelen! rief Ellis erstaunt aus . . . . . Was Schatten hat, hat Seele, mit anderen Worten, jedem körperlichen Dinge wohnt eine Seele inne. Darum wird, wie den Seelen der Menschen und denen der Tiere, Pflanzen und Steine, auch den Gerätschaften zu aller Art Handarbeit ein Fortleben in Bolotu zugeschrieben. Einmal begonnen, führte dann dieses System der Beseelung verschiedenster Geschöpfe und Dinge zu dem primitiven Pantheismus, der in dem echt und allgemein polynesischen Begriffe des Atua, Akua, Hotua seine charakteristischste Ausprägung findet. Atua bezeichnet im weitesten Sinne das Geistige, und tua scheint hier im Sinne von jenseits zu stehen; es ist Gott, vergötterter Mensch, Geist, Seele, Schatten, und selbstverständlich sinkt es sogar auch zum Gespenste herab.“ Dem polynesischen Atua entspricht auf Ponape Ani oder Hani, auf den Palau Kasingl oder Kalit, auf Kusai Anut, auf Tobi Jaris und das mikronesische Tautup.

Im animistischen (nicht im fetischistischen) Sinne wurden als beseelte Wesen verehrt Steine, Bäume, Tiere und das Meer. Seelen und Geister oder Seelengeister, wie man sie zusammenfassend nennen kann, wurden häufig angerufen. Der Manismus stand in hoherBlüte. Die Fidschianer unterschieden geradezu mit Bewußtsein Kaluyalo, deifizierte Götter, und Kaluvu, ursprüngliche Götter. Sie beteten verstorbene Verwandte an und trafen mit Verwandten die Verabredung, sie als Gottheiten zu verehren, wenn sie zuerst stürben. Der Häuptling von Somosomo, Tuinkilakila, versprach seinem englischen Freude Hunt, ihn, falls er vor ihm stürbe, zum Gotte zu machen. Auf Tanna bedeutete Arenha sowohl Gott als gestorbener Mensch. Besonders den Seelen von Häuptlingen wurde nach dem Tode göttliche Verehrung zu Teil. Neben den Ahnengeistern gab es natürlich überall eigentliche Götter von verschiedenem Range und Ansehen. Die höchsten waren die Nachtgeborenen. Naturgötter schützten Berge, Thäler, Abgründe und Klüfte, Feen lebten auf Bergen, Riesen auf einsamen Inseln; gegen zwanzig Götter

beherrschten das Meer, zahlreiche Luftgötter bevölkerten die Atmosphäre. Jeder Beschäftigung standen besondere Götter, z. B. der Landwirte, Zimmerleute, Haus- und Schiffbauer, der Holzarbeiter, ja sogar der Spieler und Diebe vor. „So durchweht ein beseelender Hauch die ganze Natur," sagt Ratzel (a. a. O. S. 297), und es paßt daher auch auf keine Religion das Wort Vielgötterei mehr als auf die polynesische und mikronesische. Es ist eine durchgehende Tendenz zur Vervielfältigung der Vorstellungen zu erkennen, bestärkt durch Unklarheit des Geistes, aus dem dies alles sich gebiert, und dem mit der Zeit das Götterschaffen lieb und leicht geworden war. Wo die Masse der Edlen als halbe oder ganze Götter in dumpfer Bewunderung angestaunt wurde, wo die Seelen aller des Fortlebens würdigen Menschen nicht nur unsterblich waren, sondern mit der Welt hienieden in inniger Berührung blieben, wo jede Familie ihren eigenen Schutzgeist in Tier- oder anderer Gestalt besaß, da mußten Götter und Götzen sprossen und blühen und den polynesischen Geist selbst in ein Tropendickicht von Göttern verwandeln. Gerade als das Christentum die Polynesier erreichte, waren sie mitten in einer lebhaften, götterschaffenden Thätigkeit. Die Götter der alten Mythen waren verschwommen und untereinander verwirrt, wie Tangaroa, und an ihrer Stelle trieb die Phantasie immer neue Sprosse und Blüten. Es ist etwas Rassenhaftes in diesem üppigen Gestaltungstriebe. Nicht zufällig ist Polynesiern und Madegassen eine große Breite der Theogonie gemeinsam, die dort in der extrem polytheistischen Mythologie, hier in dem wuchernden Fetischtume sich ausspricht. Wenn nun auch nur ein kleiner Bruchteil dieser Geister zu den Höhen göttlicher Verehrung aufschwebte, während die große Masse mitten unter Menschen, Tieren, Pflanzen und Steinen am irdischen Boden haften blieb, so war auch die Zahl jener erstaunlich groß. Eine Liste, welche die Missionare auf Raiatea von allen öffentlich verehrten Gottheiten gesammelt haben, enthält nahezu an hundert Namen. „Unzählig aber," heißt es in ihrem Berichte, „sind die Schutzgötter, die jede Familie von irgend einem Alter und Ansehen besonders beschirmten."

Natürlich steht der moralische Charakter der polynesischen Götter nicht höher als der ihrer Verehrer selbst, die in Wahrheit ja ihre Schöpfer sind. Hiro, ein Meeresgott,

beschützt nicht nur die geschickte Führung des Bootes, sondern ist auch Gott der Liebe, der sowohl den Raub zur See, als auch Trug, Mord und Wollust beschirmt. Die Götter sind nach RATZEL „echte Polynesier. Streben nach Herrschaft und Macht, eifersüchtiger Anspruch auf Ehre und Gabe, unerbittliche Rache gegen jede Vernachlässigung waren allen gemeinsame Attribute; ein moralischer Vorzug, eine überlegene Weisheit, eine freiwillige Güte zierten keinen; Verbrechen aller Art fanden Vorbild und Aufmunterung in der Geisterwelt“ (Ebenda S. 299). — „Der Olymp Tongas trägt überhaupt einen menschlich-leidenschaftlichen, genuß- und streitlustigen Charakter, da in ihm das Kriegsgetöse der Fürsten und Edlen sich fortsetzt, so wie es auf der Erde einst getobt. Es ist ein im Vergleich zum Diesseits nur wenig veredeltes Jenseits“ (Ebenda, S. 317—318).

Die höhere Mythologie des Polytheismus hat sich überall an der Verehrung der Himmelskörper entwickelt. Diese darzustellen, ist die Aufgabe des nächsten Abschnittes.

IV. Die Verehrung der Himmelskörper.

1) Die drei Entwicklungsstufen der Verehrung der Himmelskörper (fetischistische, animistische, polytheistische Verehrung der Himmelskörper).

Unter den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen giebt es keine, die gewaltiger ins Auge fallen als Sonne und Mond und der gestirnte Himmel. Sie zeigen selbst so mannichfache Veränderungen und sind augenscheinlich die Ursachen von so vielen, das menschliche Leben nach allen Richtungen hin bedingenden Erscheinungen, wie Licht und Wärme, Tag und Nacht, Jahreszeiten und Pflanzenwuchs u. s. w., daß der Mensch schon auf sehr niedriger Stufe seiner Entwicklung auf sie aufmerksam wird, Naturerscheinungen und menschliche Geschicke zu ihnen in Beziehung setzt und sie daher als machtvolle Kausalitäten betrachtet. Selbstverständlich faßt er auch sie anthropopathisch auf und sieht in ihren eigenen Veränderungen, sowie in ihren Wirkungen auf andere Naturkörper die Äußerungen ihres, dem menschlichen an Kraft und Umfang bei weitem überlegenen Willens, den der Mensch durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel sich möglichst

günstig zu stimmen sucht. So werden sie naturgemäß Gegenstände seiner religiösen Verehrung, und da sie die erhabensten sind, die er kennt, Gegenstände seiner höchsten Verehrung.

Es ist keine Frage, daß diese Verehrung zuerst eine rein fetischistische ist. Sonne, Mond, Himmel und Sterne werden als diese Körper, als die sie erscheinen, in dieser ihrer körperlichen Gestalt, wie die Sinneswahrnehmung sie zeigt, und doch gleichwohl im hylozoistischen Sinne als lebendige, wollende und wirkende Wesen gefaßt, genau wie Steine, Pflanzen, Gewässer und Tiere auf der Stufe des Fetischismus.

Leise geht aber diese fetischistische Fassung zweitens in die animistische über, in dem Maße, als der Mensch sich mit der Bildung der Seelenvorstellung über die fetischistische Weltanschauung zur animistischen erhebt. Nun wird deutlich die äußere körperliche Erscheinung von der inneren seelischen Wesenheit unterschieden und also der Sonne, dem Monde, dem Himmel, den Sternen eine innere Seele als das Hauptsächliche zugeschrieben, wobei man aber gleichwohl noch kein Bedenken darin findet, eben in dieser leuchtenden Scheibe des Mondes oder der Sonne, in diesem Gewölbe des Himmels, in diesen Lichtern der Sterne den zu jener Seele notwendig gehörenden Körper zu sehen. Die äußere Erscheinung der religiös verehrten Himmelskörper, dieser himmlischen Götter. bleibt also noch genau die Gestalt, die man mit Augen sieht, nur daß diese bloß Hülle einer mit Bewußtsein von ihr unterschiedenen Seele, des polynesischen Atua, ist.

Endlich wird drittens der Schritt gethan, daß nicht die Mondscheibe, nicht der Sonnenball, nicht das Himmelsgewölbe selbst als die eigentlichen Götter gelten, weder im fetischistischen, noch im animistischen Sinne; Sonne, Mond und Himmel sind nicht selbst leibliche Gottheiten, sie sind vielmehr nur Mittel, Werkzeuge, Fahrzeuge der Gottheiten, von diesen zu ihren Zwecken geschaffen; aber die Götter selbst sind von ihnen zu trennende, über Mond, Sonne und Himmel waltende und herrschende in idealisierter Menschengestalt existierende, für gewöhnlich unsichtbare Geisteswesen; sie sind die Götter des Mondes, der Sonne, des Himmels, während auf den beiden vorhergehenden Stufen Mond, Sonne, Himmel, Sterne selbst die Götter waren.

Erst mit diesem dritten Schritte ist der eigentliche Polytheismus erreicht, der darin besteht, daß man die Vorstellung von selbständig über den Himmelskörpern waltenden Göttern gebildet hat, welche von den sichtbaren Himmelskörpern selbst wohl unterschieden sind und diese, die nunmehr zu bloßen stofflichen Dingen (Mondscheibe, Sonnenball, Himmelsgewölbe) herabsinken, nur als ihre Mittel verwenden.

So erhebt sich die Verehrung der Himmelskörper von der fetischistischen zur animistischen und von dieser zur eigentlich polytheistischen Stufe, wie die folgende Darstellung einleuchtend zeigen wird.

2) Mond und Sonne.

Für die Kenner des Kopernikanismus ist es heute selbstverständlich, daß der Mond als Trabant der Erde dem Centralkörper unseres Planetensystems, der Sonne, gegenüber nur eine untergeordnete Stellung einnimmt. Um so überraschender wirkt die Einsicht, daß der Wilde auf niedrigster Entwicklungsstufe das Verhältnis der beiden Himmelskörper umgekehrt beurteilt und dem Monde eine bei weitem höhere Bedeutung zuschreibt und demgemäß höhere Verehrung zollt als der Sonne. Die lunare Weltanschauung ging der solaren voran, und erst nach einer Periode längerer und eigentümlicher Entwicklung gewinnt die Sonne den ihr gebührenden Vorrang über den Mond.[1]

[1] Ich habe diese Thatsache zuerst in meinem 1871 erschienenen Werke „Der Fetischismus" (S. 242 ff.) veröffentlicht. In Beziehung darauf sagt Frobenius (Die Weltanschauung der Naturvölker S. 24): „Schultze hat eine gewisse Stufenleiter aufgestellt, die wir zwar nicht vollständig anerkennen können wegen falscher Prämissen, die aber in mancher Hinsicht berechtigt ist. Er hat die Aufeinanderfolge von Mond-, Sonnen- und Himmelsverehrung nachgewiesen." S. 369 fügt er hinzu: „Mit einem gewissen Rechte nennt Schultze den Mondkultus die erste und niedrigste Stufe der Verehrung der Himmelskörper", und fährt weiter unten fort: „Wenn es nun wahr ist, was Schultze bewiesen zu haben glaubt und was durchaus nicht zu verwerfen ist, wenn es auch zu schroff in der Trennung der einzelnen Entwicklungsphasen durchgeführt ist, daß eine Reihenfolge der Verehrung der Himmelskörper bei den Völkern sich erkennen lasse, daß Mondverehrung, Sonnenverehrung, Himmelsverehrung aufeinander folgen, — wenn das wahr ist u. s. w." Ich freue mich, daß Frobenius mir in der Hauptsache zustimmt, möchte aber gern wissen, worin die „falschen Prämissen" bestehen, sind es doch auch

Versetzt man sich in den kindlichen Geisteszustand des Naturmenschen, so löst sich das scheinbare Rätsel sehr leicht. Am Tage muß der Wilde, wenn er nicht faullenzt, der Nahrungssuche nachgehen, welche seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt; da hat er zur Beobachtung der Himmelserscheinungen nicht Zeit; in tropischen Ländern wird sogar vielfach die alles versengende, glühende Sonne nicht als Wohlthat gesucht, sondern als feindliche Macht geflohen; auch zeigt sie dort wenig auffallende Veränderungen; mit großer Gleichmäßigkeit geht sie in äquatorialen Gegenden auf und unter, und nur in der gemäßigten und erst recht in der polaren Zone macht sich der Unterschied ihres Auf- und Unterganges und der Verlängerung und Verkürzung ihrer Bahn im Sommer und Winter in starker Weise bemerkbar. Gerade für den in tropischen Ländern wohnenden Wilden hat daher die Sonne viel weniger Anziehendes als der Mond. Es ist Nacht, man erholt sich von der Glut des Tages, da taucht am Horizont der leuchtende Mondball auf, rasch steigt er empor, seine kupfrige Röte verändert sich zu goldigem Glanze, dunkle Flecken lassen die Fantasie in seiner Scheibe ein menschliches Gesicht oder andere Gestaltungen erblicken; die vollrunde Kugel nimmt ab zur schmalen Sichel, ja sie verschwindet nächtelang ganz, um endlich als kleines Horn wiederzuerscheinen und allmählich zum stattlichen Balle anzuwachsen. Manchmal verfinstert sich der Mond auf einige Zeit teilweis oder ganz — kurz er bietet nicht wie die Sonne erst im Laufe eines für den geistig flüchtigen und vergeßlichen Wilden schwer zu überschauenden Jahres,

---

bei mir im wesentlichen keine anderen, als die Frobenius in dem Satze selbst angiebt, daß nämlich „die Formveränderungen des Mondes eher das Aufsehen nach Ausnahmen ausschauender Wildlinge erregen müssen.“ (Ebenda S. 369). Auch der holländische Theologe C. P. Tiele hat schon im Jahre 1871 nicht nur meiner Erklärung des Fetischismus seinen vollsten Beifall gezollt, sondern die von mir aufgestellte Reihenfolge der Mond-, Sonnen- und Himmelsverehrung „eine ebenso richtige wie scharfsinnige Beoabachtung, die wirklich einer Entdeckung gleichkommt“ genannt. Vgl. C. P. Tiele, Een Probleem der Godsdienstwetenschap in der holländischen Zeitschrift De Gids, Januar 1871 (ins Deutsche übersetzt unter dem Titel „Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft“, Leipzig, Wilfferodt 1871). Ähnlich spricht sich Tiele in seiner Professoratsrede vom 13. Februar 1873 aus, die unter dem Titel „De Plaats van de Godsdiensten der Natuurvolken in de Godsdienstgeschiedenis“ bei von Kampen & Zoon, Amsterdam 1873, erschienen ist.

sondern schon im Laufe eines leichter zu übersehenden Monates so viele merkwürdige Veränderungen, daß er mit magischer Gewalt die Aufmerksamkeit des Naturmenschen auf sich ziehen muß, beachtet doch sogar schon ein Hund gelegentlich den Mond und bellt ihn an, nicht die Sonne, und greifen doch auch kleine Kinder schon sehr früh nach dem Monde, nicht nach der Sonne. So wird es verständlich, daß die Wilden, zumal in heißen Ländern, früher dem Monde als der Sonne Beachtung und Verehrung geschenkt und auf ihn jenachdem Gutes und Böses, Wind und Wetter, Krankheit und Tod u. s. w. als auf ihre höchste Ursächlichkeit zurückgeführt haben. Das macht eben den Inhalt der lunaren Weltanschauung aus, daß der Mond als hauptsächlichste Kausalität für alle Erscheinungen in Natur und Menschenleben gesetzt und verehrt wird, eine Hochschätzung, die er in der Zeit der solaren Weltanschauung an die Sonne abtreten muß. Schon die Thatsache, daß überall die Zeitrechnung nach dem Monde, das Mondjahr, der Zeitrechnung nach der Sonne, dem Sonnenjahr, vorangegangen ist, beweist das ursprüngliche Übergewicht des Mondes über die Sonne in der Schätzung des Menschen. Noch heute steht nach FROBENIUS (o. c. S. 368) „der größte Teil der Afrikaner auf dem Standpunkte der Mondverehrung. Was wir an Sonnenmythen fanden“, sagt er, „waren Trümmer und verdrängte, versteckte Götter. Der Mond ist überall mit einem bestimmten, wenn auch wenig großen oder bedeutenden Anschauungsschatze umgeben. Märchen und Fabeln knüpfen sich an seine Wandlungen, seine Formen, seine Wege. Und das kann nicht Wunder nehmen. Ein alter Schriftsteller sagt: Ganz Afrika tanzt bei Nacht u. s. w.“

So wenig ist der Wilde anfangs noch in die Erkenntnis der Bedeutung der Sonne eingedrungen, daß z. B. die Namaqua, ein Hottentottenstamm, welche den Mond als ihre höchste Gottheit verehren, von der Sonne die Meinung hegen, sie bestehe aus klarem Speck;[1] die Leute, welche auf den Schiffen fahren, ziehen sie des Abends durch Zauberkraft zu sich herunter, schneiden sich von ihr wie von einem Seehunde ein tüchtiges Stück ab und geben ihr dann einen Fußtritt, daß sie des Morgens wieder zum

[1] Nach ROCHHOLZ, Deutscher Glaube und Brauch, I. 13, gilt in Hirtensagen bei Dänen und ähnlich auf friesischen Inseln, im Hennebergischen und in Glarus der Mond für einen aus der Molke der Milchstraße geronnenen Käse.

Himmel hinauffliegt (WAITZ, Anthropologie II. 342). Viele Buschmänner meinen, die scheinbare Bewegung der Sonne rühre daher, daß ein im Westen wohnendes starkes Volk mit einem im Osten wohnenden weniger starken um ihren Besitz kämpfen. Jedes sucht mit einem an der Sonne befestigten Tau diese zu sich herüberziehen. Die im Westen beginnen den Kampf, müssen aber Abends ermüdet davon ablassen, sodaß dann die im Osten die Sonne wieder zu sich zurückziehen können. Jeden Morgen beginnt der Streit von neuem (FROBENIUS, S. 320). Die Betschuanen betrachten die Sonne als das Auge eines Ochsen (Ebenda, S. 314). Australische Mythen lassen die Sonne anfangs ein Emuei gewesen sein, das ein kleiner Vogel in die Luft warf, worauf es auf der Erde Licht ward (Ebenda, S. 40). Bei den Navajos ist der Mond ein Reiter auf einem Maultier, die Sonne ist nur eine Art Leuchte, welche jeden Morgen von einem alten Weibe an den Himmel gesetzt wird (vgl. des Verf. Fetischismus, S. 244). Nach BOAS (bei FROBENIUS, S. 211) wird in Nordwestamerika die Sonne für eine Kupferplatte gehalten; wenn ein Mann sie in einem hohlen Baum verbirgt, wird es dunkel, wenn er sie hervorholt, hell. Ähnliche Anschauungen, daß die Sonne wie auch die Sterne aus einer Kiste gestohlen und an den Himmel gesetzt sind, finden sich auch anderwärts (Vgl. FROBENIUS, S. 29).

In all diesen hier aufgezählten Fällen wird der Mond für ein männliches Wesen, die Sonne für ein bloßes Ding gehalten. Es bezeichnet offenbar einen Fortschritt, wenn der Sonne neben dem Manne Mond wenigstens der Charakter eines weiblichen Wesens beigelegt wird. Die Sonne wird nun als das Eheweib des Mondes verehrt und steht also in der Schätzung so tief unter dem Monde als das Weib nach der Auffassung des Wilden unter dem Manne. Die Südaustralier halten die Sonne, welche als böse gilt, für das Weib des guten Mondes, der bei den Westaustraliern sogar der Weltschöpfer ist (RATZEL, Völkerkunde, 1. Aufl., II. 88). Jeden Neumond tötet das böse Weib ihren guten Mann; beide wohnten früher auf der Erde und zeugten Kinder mit einander (WAITZ VI. 799). Auch in Nordwestamerika ist der Mond der Gemahl der weiblichen Sonne (FROBENIUS, S. 383), z. B. bei den Ahts (LUBBOCK, Origin, S. 232). Die Mbocovies (Südamerika) hielten einige Sterne für Bäume mit leuchtenden Zweigen, andere

für einen von Hunden verfolgten Strauß. Der Mond ist ein Mann; daß er sich verfinstert, kommt daher, daß ihm ein Hund die Eingeweide aus dem Leibe zu reißen sucht. Die Sonne ist ein Weib; sie fiel einmal auf die Erde und richtete dadurch großes Unglück an (Waitz III. 472. Anm.). Die Hottentotten sehen in dem von ihnen verehrten Mond einen Mann; die Sonne ist weiblichen Geschlechts (W. H. J. Bleek, über den Ursprung der Sprache, Weimar 1868, Vorrede S. XXIII). Nach der Mythe der Lappländer ist der Mond der Gemahl der Sonne (J. B. Friedreich, Die Weltkörper in ihrer mythisch-symbolischen Bedeutung, Würzburg 1864, S. 264). Bei den Grönländern ist Anninga, der Mond, der Bruder der Sonne, Malina, und in diese verliebt; er verfolgt sie, ohne sie einholen zu können, und magert zeitweilig vor Sehnsucht ab (Ebenda, S. 264). Bei vielen slawischen Völkern tritt der Mond als Gemahl der Sonne auf. Ein altes lithauisches Lied erzählt: „Der Mond umarmte seine Gemahlin, die Sonne, und aus dieser Umarmung entstanden die Sterne. Einst verliebte er sich in den Morgenstern; erzürnt darüber, zerhieb der höchste Gott Perkun mit seinem Schwerte das Angesicht des Mondes" (Ebenda, S. 265). Auch bei den Wenden war Dschilsbog, der Mondgott, ein Mann und zugleich der Gott der Zeit, weil sie damals nur nach Monden rechneten (Ebenda, 266). Die Araber, Indier[1] und alten Germanen betrachteten den Mond als Mann. Noch in unserer Sprache heißt es: der Mond, die Sonne. Die Einwohner von Karrae meinten: wer den Mond als männliche Gottheit betrachte, werde Herr über die Weiber, wer ihn für ein Weib halte, ein Knecht derselben (vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, S. 400). Fast überall tritt uns der Brauch entgegen, daß man bei Mondfinsternissen, die man sich aus dem Angriffe irgend eines Ungeheuers auf den Mond erklärt, diesem zu Hülfe zu kommen suchte, indem man durch Lärmen und Schreien das feindliche Ungetüm verscheuchen zu können glaubte (Vgl. Einzelheiten in des Verf. Fetischismus, S. 247 f.).

Bei zunehmender Beobachtung der Himmelskörper kann die Erkenntnis nicht ausbleiben, daß die Sonne das bedeutsamere Gestirn ist, zu welchem der Mond nur im Verhältnis der Unterordnung steht. Diese Einsicht wird die anthropopathische

[1] Muir's Sanskrit Texts, vol. V, pag. 76a: In Indian mythology the moon is a god, not a goddess.

und animistische Auffassung dazu bringen, die Sonne als das männliche, den Mond dagegen nur als das weibliche Wesen zu betrachten. Dieser zuletzt erklommenen höchsten Stufe der Verehrung von Sonne und Mond gehen aber zwei noch deutlich erkennbare Zwischenstufen voran. Erstens: Man degradiert den Mond, ohne schon die Sonne zu erhöhen, und betrachtet also Mond und Sonne beide als Weiber. Zweitens: Man erhöht die Sonne, ohne schon den Mond zu degradieren, und betrachtet also beide als Männer. Auch für diese Mittelstufen stehen Belege zu Gebote.

Mond und Sonne werden beide für Weiber gehalten bei den rohen Mintiras auf der malayischen Halbinsel und bei den Hos von Tschota Nagpore im Nordosten von Indien (Tylor, Anfänge der Kultur, I. 350). Sie betrachten den Himmel als „einen großen Topf, der an einem Stricke über die Erde gehalten werde; wenn dieser Strick zerreiße, werde alles zertrümmert werden. Der Mond ist eine Frau und die Sonne auch. Die Sterne sind die Kinder des Mondes, und die Sonne hatte in alten Zeiten ebenso viele. Da sie jedoch fürchteten, daß die Menschen solche Helligkeit und Wärme nicht vertragen könnten, beschlossen sie ihre Kinder aufzufressen. Aber der Mond, statt seine Kinder aufzufressen, versteckte sie vor der Sonne, die in der Meinung, daß sie alle aufgefressen seien, die ihrigen verzehrte; sobald sie, das gethan hatte, holte der Mond die seinigen aus ihrem Verstecke hervor. Als die Sonne sie erblickte, jagte sie voller Wut hinter dem Monde her, um ihn zu töten. Die Jagd hat seither nie aufgehört, und bisweilen kommt die Sonne dem Monde so nahe, daß sie ihn schlagen kann, und das ist eine Finsternis. Die Sonne verschlingt ihre Sterne, wie man noch immer sehen kann, zur Dämmerungszeit, doch der Mond verbirgt seine den ganzen Tag, solange die Sonne in der Nähe ist, und holt sie erst Abends, wenn seine Verfolgerin weit weg ist, hervor." Bedeutsam ist der Umstand, daß in diesem aus unmittelbarer Naturanschauung hervorgegangenen Mythus der Mond als gutes Weib dem bösen Sonnenweibe entgegengesetzt ist und also insofern auch hier noch um einen Grad höher als die Sonne steht. — Während im Allgemeinen die Australier den Mond auf die Stufe des Mannes stellen, erscheint er bei den Encounterbay-Stämmen nur als Weib; wegen zu vielen geschlechtlichen Umganges mit Männern

magert sie ab; sie wird deshalb weggejagt und benutzt die Zeit ihrer Einsamkeit, um sich durch Nahrung wieder zu stärken, und gekräftigt zurückzukehren (Ratzel, o. c. II. 87).

Mond und Sonne werden beide für Männer gehalten. Der Indianerstamm der Cumanches in Nordamerika verehrt die Sonne als Gott des Tages, den Mond als Gott der Nacht und die Erde als ihre gemeinsame Mutter (Waitz, IV. 216). In einem indianischen Mythus aus Nordwestamerika gehen zwei Männer nach Osten. Der eine wird die Sonne, das Tagesgestirn, der andere der Mond, der die Nacht Beherrschende (nach Boas bei Frobenius S. 171; vgl. dazu S. 173 und S. 192, wo ebenfalls der Mond als Mann neben der Sonne als Mann und zwar im Kampfe gegen den letzteren aufzutreten scheint). Die alten Babylonier verehrten Sin den Mond als Mann und Samas die Sonne als Mann, aber der Mond wurde vielfach höher gestellt als die Sonne. (Vgl. C. P. Tiele in der holländischen Zeitschrift „De Gids", Jahrgang 1871, No. 1, „Een Problem der Godsdienstwetenschap.") Überlebsel dieser Anschauung zeigen sich noch darin, daß die Ägypter neben dem Sonnengott Ra und der Mondgöttin noch die männlichen Mondgötter Thut und Aah besaßen (Ebenda), wie die Griechen neben Helios und Selene den Mannmond Men (μὴν) und die Römer neben Sol und Luna den männlichen Lunus. Rabbinische Gedichte reden davon, daß der Mond Anfangs der Sonne an Licht und Glanz ganz gleich geschaffen gewesen sei (Friedreich, o. c. S. 274). Der Zug des den Sonnengott darstellenden Herakles gegen die den Mondkultus vertretenden Amazonen bedeutet nichts anderes als den Kampf des aufstrebenden Sonnendienstes gegen den bis dahin herrschenden Mondkultus, also das Übergewicht des Mondes über die Sonne in frühester Zeit auch bei den Griechen (Friedreich, ebenda S. 259 ff.).

Die Sonne tritt zuletzt überall in den Vordergrund und wird als Mann verehrt, während der Mond auf die Stufe des Weibes herabsinkt. Wo die Sonne den Mittelpunkt des religiösen Kultus bildet, ist immer schon eine höhere Kulturstufe erreicht. Der größte Teil der Afrikaner, hörten wir bereits oben (S. 320), steht noch auf dem Standpunkte der Mondverehrung. Dagegen hat, wenn wir von Asien und Europa absehen, der Sonnendienst in Oceanien (vgl. Frobenius, S. 4 ff.) und in Amerika

die höchste Entwicklung erfahren. Die männliche Sonne gilt hier meistens als die bedeutsamste Gottheit. Oftmals wird der Mond als das Eheweib des Sonnengottes gedacht, wie bei den Muzos und den Cariben; und nicht selten wird nun das Mondweib als böse geschildert und zur Urheberin alles Übels gestempelt, wie bei den Huronen, Irokesen und den verhältnismäßig civilisierten Muyscas von Bogota, deren guter Gott Sonne in seinem menschenfreundlichen Handeln durch sein böses Weib Mond oftmals gehemmt wird (vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II. 323, 326).

In Amerika hat der Sonnenkultus seine höchste Ausbildung bei den Mexicanern und Peruanern erlebt. Sonne und Mond standen hier im ehelichen Verhältnis von Mann und Frau, die Sterne waren entweder ihre Schwestern oder ihre Begleiter. Natürlich fehlten auch die Nachklänge des Fetischismus nicht, und die animistischen Anschauungen hatten sich bereits zu einem reich gegliederten Polytheismus aufgeschwungen. Die materielle, staatliche und sittliche Kultur stand auf so hoher Stufe, daß sie das Erstaunen der spanischen Eroberer erregte. Das Sonnenjahr war bei den Mexicanern fast bis zur größtmöglichen Genauigkeit berechnet. In sittlicher Beziehung wurde Mexico von Peru, in intellektueller und materieller Hinsicht dieses von jenem übertroffen. Ähnliche Verhältnisse verbanden sich mit dem Sonnenkultus in Oaxaca, Chiapas, Yucatan, Guatemala, Nicaragua und bei den Araucanern und Chibchas. Es ist nicht meine Absicht, hier, wo es sich nur um die psychologischen Grundlinien der religiösen Entwicklung bei den Naturvölkern handelt, die religiösen Anschauungen und Gebräuche der genannten Völker im einzelnen zu schildern; in dieser Beziehung verweise ich auf mein früheres Werk „Der Fetischismus“ und auf die daselbst angeführten Quellen. Nur die eigentümliche, hohe und zwar animistische Vorstellung, welche diese Völker sich von ihrem Gott Sonne machten, möchte ich noch durch einige Zusätze erläutern.

Der sinnlich wahrgenommene Sonnenball war zugleich höchstes belebtes göttliches Wesen und Inbegriff aller sittlichen Tugenden und geistigen Vollkommenheiten. Und so erscheint denn hier die Sonne, wie Wuttke (Geschichte des Heidentums, I. 306f.) mit Recht sagt, „einerseits in ihrer natürlichen Bedeutung als die das Erdenleben bedingende und tragende Weltmacht

(als bloßer Himmelskörper), andererseits aber zugleich (der animistischen Auffassung gemäß) als eine geistige mit Bewußtsein und Willen wirkende Macht. Sie ist nicht bloß, selbst nicht vorzugsweise geistiges Objekt, dessen nebensächliches Symbol etwa die Sonne wäre (man verehrte nicht etwa einen in der Sonne nur wohnenden Geist), sondern hier ist der strahlende Weltkörper (in dieser seiner Gestalt und Erscheinung) ganz wesentlich die Gottheit selbst, doch nicht bloßer, geistleerer Weltball, sondern ein begeisterter göttlicher Leib, der thatsächlich und wirklich sich dem übrigen All strahlend und lebenerzeugend mitteilt". Als ein Mönch dem Inca Atahuallpa die christliche Glaubenslehre entwickelt und ihn aufgefordert hatte, den Irrtümern seines eigenen Glaubens abzuschwören, sprühten die Augen des Fürsten Flammen, und er rief aus: „Ich will meinen Glauben nicht ändern. Euer Gott ist, wie ihr sagt, von denselben Menschen getötet, die er erschaffen hat. Der meinige aber" — so schloß er, indem er auf seine Gottheit, die Sonne, zeigte, die gerade in voller Pracht hinter den Bergen untersank — „mein Gott lebt noch im Himmel und blickt auf seine Kinder herab" (Prescott, Eroberung von Peru, I. 218 f.). Als die Sonne ihre Kinder zur Erde sandte, sprach sie zu ihnen folgendermaßen: „Meine Kinder, wenn ihr diese Völker unserm Gehorsam werdet unterworfen haben, so werdet ihr Sorge tragen, sie zu erhalten durch Gesetze der Vernunft, der Frömmigkeit, der Gnade und der Billigkeit, indem ihr für sie alles das thut, was ein guter Vater für seine von ihm erzeugten und zärtlich geliebten Kinder zu thun pflegt. Hierin werdet ihr meinem Beispiele folgen, denn, wie ihr wißt, ich höre nicht auf, allen Sterblichen Gutes zu thun. Ich bin es, der sie mit seinem Lichte erleuchtet, damit sie sehen und ihren Geschäften nachgehen können; ich bin es, der sie erwärmt, wenn sie frieren; der ihre Äcker und Wiesen fruchtbar macht, ihre Bäume Früchte tragen läßt, ihre Herden vermehrt, ihnen Regen und gutes Wetter sendet, wenn es erforderlich ist. Ich bin es ferner, der sich der Mühe unterzieht, einmal des Tages um die Welt zu wandeln, um zu sehen, was die Erde nötig habe, und es in Ordnung zu bringen, zum Trost für ihre Bewohner. Darum will ich, daß ihr nach meinem Beispiele thuet, als meine vielgeliebten Kinder, die ich zum Heile und zur Belehrung dieser armen, wie Tiere lebenden Menschen auf die Erde schicke.

Deshalb gebe ich euch den Titel von Königen und will, daß euer Reich sich ausbreite über alle Völker, welche ihr belehren werdet durch richtige Gründe und gute Handlungen, besonders aber durch euer Beispiel und gütige Herrschaft" (Garcilasso de la Vega, Historia general de Peru, I. lib. I. c. XV). Aus Ehrfurcht vor der Sonne durfte selbst der Inca sie nicht anschauen (Ebenda IX. c. X.).

Auch im japanischen Sinto-Kultus, der ältesten und ursprünglichen Religion Japans, die heute noch im größten und allgemeinsten Ansehen steht, ist die Sonne der Gegenstand der höchsten Anbetung. Der Mikado, der Beherrscher des Reiches, ist ihr erster Priester. Außer der Sonne dient man noch zahlreichen Göttern, und der Manismus findet die reichste Pflege in der Vergöttlichung berühmter Helden und anderer Männer, die sich in alter und ältester Zeit durch Verdienste um das Vaterland besonders auszeichneten und von ihren Nachkommen als Kamis oder Heilige verehrt werden, wie z. B. der göttlich gewordene Held von Suwa. In den Kamihallen (Tempeln) befindet sich über dem Altar ein Metallspiegel, das Sinnbild der Sonne im Sintokultus (Ausland 1871, Nr. 32, S. 750 f.).

Nachklänge des früheren heidnischen Sonnendienstes sind bei uns nicht bloß in den germanischen Sprachen, z. B. in den Namen der Wochentage Sonnabend, Sonntag, Montag enthalten, sondern auch im Christentum zeigen sich seine sehr bedeutsamen Einwirkungen. Warum wird der 25. Dezember als der Geburtstag Jesu Christi gefeiert? Nicht etwa, weil Jesus wirklich an diesem Tage geboren wäre, denn der Tag seiner Geburt ist nicht bloß unbekannt, sondern wurde im Urchristentum überhaupt noch nicht gefeiert. Der Kirchenvater Origines im dritten Jahrhundert führt nur Sonntag, Ostern und Pfingsten als die einzigen allgemeinen christlichen Festtage an, noch nicht Weihnachten. Wenige Jahre früher erfahren wir aus einem Briefe des Bischofs von Cäsarea, Theophilus, daß einige Kirchen angefangen hätten, den Geburtstag Christi zu feiern. Aber über den Tag seiner Geburt bestand am Ende des zweiten Jahrhunderts nach Clemens von Alexandrien noch keine feste Ansicht: einige Kirchen feierten den 25. September, andere den 14. Mai, andere den 4. April. 200 Jahre später setzt Epiphanius den Geburtstag auf den 5. Januar, während die ägyptische und armenische Kirche den

6. Januar feierte. Der 25. Dezember wurde erst im vierten Jahrhundert unter Constantin dem Großen angenommen, und zwar unter unmittelbarer Einwirkung des Sonnenkultus, der als Dienst des ursprünglich persischen Sonnengottes Mithras in spätrömischer Zeit eine ungeheure Verbreitung gewonnen hatte. Die Wintersonnenwende, die wir heute richtiger auf den 21. Dezember legen, setzte man damals auf den 25. Dezember: an diesem Tage wurde das physische Licht der Welt, die Sonne, wiedergeboren, an diesem Tage mußte also auch das geistige Licht der Welt, Jesus Christus, geboren sein. Auch der oben u. a. als Geburtstag Christi angeführte 25. September ist ohne Zweifel in Beziehung auf den 25. Dezember, der in diesem Falle der Tag der Empfängnis wäre, also in Hinblick auf den Geburtstag der Sonne bestimmt worden. Die sämtlichen die sog. Orientation, d. h. die symbolische Wendung nach Osten ausmachenden christlichen Gebräuche stammen ursprünglich ebenfalls aus der Sonnenverehrung, bei der man sich nach Osten wendete: daher kehrte sich auch der christliche Beter nach Osten, der Altar wurde an die Ostseite der Kirche gestellt, des Täuflings Gesicht wurde von Westen (vom Teufel) weg nach Osten (Gott) zu gewendet u. s. w. (Vgl. noch Tylor, Anfänge der Kultur II. 424 über Orientation oder symbolischen Sonnenritus).

Die religiöse Verehrung von Mond und Sonne hat unserer Darstellung gemäß fünf Stufen durchlaufen, deren Aufeinanderfolge sowohl der geschichtlichen Zeitfolge als auch der psychologischen Entwicklungsfolge im allgemeinen entsprechen dürfte:

1) Mond Mann, Sonne Ding.
2) Mond Mann, Sonne Weib.
3) Mond Weib, Sonne Weib.
4) Mond Mann, Sonne Mann.
5) Mond Weib, Sonne Mann.

Keineswegs behaupten wir dabei, daß jedes einzelne Volk oder jeder einzelne Stamm notwendig diese ganze Entwicklungsfolge durchlaufen habe; es kann bei dem einen Volk oder Stamm mehr dieses oder jenes Motiv maßgebend gewesen sein und sogleich, sei es zu dieser, sei es zu jener der fünf Variationen desselben Themas hingeführt haben. Was wir behaupten, ist nur dies, daß die Menschheit, als Ganzes betrachtet, jene fünf Stufen zweifellos durchlaufen hat.

3) Der Himmel.

Der letzte und entfernteste Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen ist der gestirnte Himmel. Wie in Mond und Sonne, so sieht der Naturmensch begreiflicherweise auch in dem Sternenhimmel eine mächtige Ursächlichkeit und macht ihn daher zum Gegenstande seiner Verehrung. Er folgt dabei ganz dem sinnlichen Augenschein: er hält dieses scheinbar kuppelförmige Himmelsgewölbe wirklich für ein solches und für eine feste Körperlichkeit. Aber es ist ihm keineswegs nur toter Stoff, sondern in anthropopathischer und hylozoistischer Betrachtung faßt er es als ein lebendiges Wesen, das nach menschlicher Weise denkt und will und diesen seinen Willen in seinen ihm eigentümlichen, natürlichen Wirkungen zu erkennen giebt.

Er unterscheidet dabei wohl das eigentliche Gewölbe in seiner Gesamtheit von den einzelnen Sternen, und diese zerfallen ihm dem sinnlichen Augenschein gemäß wieder in zwei Klassen: die einen sind nämlich an dem Gewölbe befestigt und bewegen sich nur mit dem ganzen Gewölbe selbst, ohne ihre relative Lage zu verändern — die Fixsterne; die anderen erscheinen als von jenem Gewölbe unabhängig, als selbständige und frei sich unter dem Himmelszelte bewegende lebendige Wesen — die Planeten. Und diese letzteren schätzt er eben wegen ihrer Selbständigkeit und freien Beweglichkeit im Gegensatz zu unserer heutigen Auffassung höher als die Fixsterne, schreibt ihnen eine größere ursächliche Macht zu und widmet ihnen daher auch eine inbrünstigere Verehrung. Noch der griechische Naturphilosoph Anaximenes im sechsten Jahrhundert v. Chr. dachte sich die Fixsterne wie Nägel an der Himmelsdecke befestigt (Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, I. 210, Anm. 4), und sowohl die griechischen Neuplatoniker als auch die Astrologen des Morgen- und Abendlandes legten den Planeten wegen ihrer Beweglichkeit einen größeren Wert bei als den Fixsternen. Der mittelalterliche Neuplatoniker Gemistos Plethon z. B. (1355—1450) beschreibt die Planeten als „schöpferisch, die Fixsterne sind es nicht, obgleich auch sie wie alle Götter entweder männlich oder weiblich sind.“ „Das völlige Nichtsthun aber,“ sagt Plethon, „ist kein Leben. Sind die Fixsterne daher auch nicht schöpferisch,

so haben sie doch eine Beschäftigung: ausgerüstet mit der genauesten Kenntnis aller Dinge, sind sie entsendet zur reinen Beschauung des Daseins und haben außerdem die Aufgabe, den großen Hymnus Zeus zu Ehren ertönen zu lassen." (Vgl. des Verfassers Geschichte der Philosophie der Renaissance, Bd. I. S. 183.) Die sieben Planeten, Sonne und Mond mitgerechnet, haben nach PLETHON die gewaltige Aufgabe, die Welt aus unmittelbarer Nähe zu erhalten und zu ordnen, für die Sterblichen zu sorgen und die Erschaffung des Sterblichen zu bewirken" (Ebenda, S. 182f.; über mittelalterliche Astrologen und ihre ganz gleichen Anschauungen s. FRIEDREICH, Himmelskörper, S. 24). Alle diese späteren Philosophen und Astrologen stehen noch völlig im Banne der anthropopathischen Naturbetrachtung, der gemäß der Naturmensch sowohl in dem gesamten Himmelsgewölbe, als auch in den einzelnen Sternen belebte und ursächlich wirkende Wesen sieht. Die Verehrung der Einzelgestirne, die weniger Bedeutung hat, als die des Gesamthimmels, will ich hier nur kurz berühren; länger wird es nötig sein bei der Verehrung des Himmels zu verweilen.

a) Einzelsterne.

Brasilianische Indianer verehren das Sternbild des großen Bären im Sommer, wobei sie sich die Flügel des Vogels Kohituh an die Arme binden (Zeitschrift für Ethnologie, I. 56). Die Paniindianer opferten der Venus als dem „großen Stern". (Vgl. des Verf. Fetischismus, S. 249.) Vielfach wird eine Verehrung der Plejaden oder des Siebengestirns erwähnt, z. B. bei den Guarani, Guaycuru (WAITZ, III. 418) und Abiponen, die in dieser Sterngruppe ihren Groß- und Stammvater erblicken (KLEMM, Kulturgeschichte, II. 153). Auch die Neuseeländer halten die Plejaden für sieben ihrer Urahnen (FRIEDREICH, Himmelskörper, S. 141). Die Coroados in Südbrasilien beten gewisse Sterne an, die sie tupá nennen (Zeitschrift für Ethnologie, I. 124f.). Den exikanern und Peruanern waren neben Sonne und Mond auch die Sterne heilig. Die Religion der alten Ägypter bestand zum Teil in Gestirndienst (Sabäismus). Von ihnen lernten die Israeliten den Kultus des „Heeres des Himmels", und fielen auch nach ihrem Auszug aus dem Nillande oft in ihn zurück. Die meisten nomadisierenden Araber waren vor der Annahme des

Islam Sabier oder Sterndiener. Die alten Babylonier besaßen eine ganze astronomische oder, richtiger gesagt, astrologische Religionslehre, und in einem persischen Religionsbuche heißt es: „Betet die Planeten nach Gott an und zündet ihnen Lichter an und macht Gestalten von allen Planeten" (Friedreich, Himmelskörper, S. 17f.).

b) Das Himmelsgewölbe.

Die Verehrung des Himmelsgewölbes als eines göttlichen Wesens geht von der ursprünglich sicherlich rein anthropopathisch-fetischistischen Form allmählich in die animistische und zuletzt in die polytheistische über.

Überblicken wir das ganze, uns in dieser Beziehung zu Gebote stehende, empirische Material, so lassen sich in ähnlicher Weise, wie in dem Verhältnis von Mond und Sonne, fünf Stufen unterscheiden, in welchen als in Variationen des Hauptthemas die Verehrung des Himmels sich entwickelt hat.

Erstens: Ursprünglich ist der nächtliche Sternenhimmel, der in seinem Glanze und seiner Pracht den sanften Tageshimmel tausendfach überstrahlt, zuerst Gegenstand der staunenden Bewunderung und Verehrung geworden. Er kann im Sinne des Naturmenschen nur als Mann gedacht werden, als dessen Weib dann vielfach die Erde gilt. Häufig tritt uns die Anschauung entgegen, daß der Himmel anfangs unmittelbar auf der Erde, seinem Weibe, gelegen habe und erst mit Gewalt von diesem getrennt und in die Höhe gehoben sei. Z. B. „auf Neuseeland liegen Rangi und Papa, Himmel und Erde, im Anfange eng auf einander gepreßt. Ihre Kinder sind in Finsternis gehüllt. Da beraten sie, wie zu helfen sei. Tamatauenga, nach anderen Mani (der polynesische Sonnengott), schlägt vor, sie zu erschlagen. Tanematua aber, der Gott der Wälder, spricht dafür, sie nur zu trennen. Dieser Antrag geht durch, und Tane stützt Kopf und Füße gegen die Mutter, hebt mit dem Rücken den Vater, und also werden Himmel und Erde getrennt . . . . Auf Raratonga heißt es, der Himmel habe der Erde so nahe gelegen, daß die Menschen nur kriechen konnten. Ein Mann stemmte ihn darauf ruckweise empor, erst bis zur Höhe der Tevepflanze (vier Fuß), dann bis zu der des Kanarikibaumes (einer Sykomore), dann bis zu den Berggipfeln und dann bis zur Höhe, die der

Himmel heute hat.“ (Frobenius, S. 359f.) Diese Sage findet sich in ähnlicher Form auch auf Tahiti, in Samoa und bei einigen Afrikanern.

Zweitens: Der Naturmensch, in seinen Erwägungen ganz dem sinnlichen Augenschein folgend, bemerkt weiter, daß der Tageshimmel in seiner äußeren Wahrnehmbarkeit von dem Nachthimmel sehr verschieden ist; der überwältigenden, finster strahlender Erhabenheit des letzteren gegenüber ist er in seiner heiteren Bläue sanft und milde — der Naturmensch faßt sie daher als zwei ganz verschiedene Wesen, als zwei verschiedene Himmel auf, und zwar natürlich anthropopathisch den Nachthimmel wie bisher als Mann und den Tageshimmel als dessen Weib.

Drittens: Auch der Tageshimmel ist so strahlend und so voll von mächtigen Erscheinungen und Wirkungen (Wolken, Regen, Blitz), daß es nicht Wunder nehmen kann, wenn auch er für einen Mann, und somit sowohl der Nacht- als auch der Tageshimmel beide als Männer verehrt werden.

Man gelangt endlich zu der Einsicht, daß das Himmelsgewölbe bei Nacht und bei Tage nur eines und dasselbe ist, welches besonders wegen des Aufganges und Unterganges der Sonne, die selbst nun schon als hohe Gottsonne verehrt wird, nur in verschiedener Beleuchtung erscheint: es giebt also nur einen und denselben Allhimmel. Hier nimmt nun die Spekulation eine zwiefache Wendung.

Viertens: Da, wo die Sonnenverehrung auf ihren höchsten Gipfel gestiegen ist, und die Sonne als männlicher Gott heilig gehalten wird, über dem kein anderer männlicher Gott mehr stehen kann, wird der Allhimmel gleichwohl verehrt, aber unter diesen Umständen nur als ein weibliches Wesen und zwar als die Mutter des Sonnengottes.

Fünftens: Man erkennt, daß der Allhimmel das höchste Gestirnwesen überhaupt ist, daß Sonne, Mond und Sterne nur durch ihn und von ihm und alle ihm untergeordnet sind; der Allhimmel wird als männlicher und höchster Gott überhaupt, als Allvater, Allschöpfer und Allherrscher aller übrigen Wesen: Götter, Menschen und Dinge, erkannt, anerkannt und verehrt.

Die fünf Stufen sind also diese:

1) Nachthimmel Mann — Erde Weib.
2) Nachthimmel Mann — Tageshimmel Weib.
3) Nachthimmel Mann — Tageshimmel Mann.
4) Allhimmel Weib und Mutter des Sonnengottes.
5) Allhimmel Mann, Allvater, Allschöpfer, Allherrscher.

Die Bemerkung, welche wir oben S. 328 zu den fünf Stufen des Verhältnisses von Mond und Sonne machten, hat auch für diese fünf Entwicklungsstufen ihre Gültigkeit.

Wir gehen jetzt dazu über, das empirische Beweismaterial vorzuführen, aus dem wir jene fünf Stufen abgeleitet haben.

Erste Stufe: Nachthimmel Mann — Erde Weib.

Bei allen Naturvölkern gilt die Nacht und das Dunkel dem Tage und dem Lichte gegenüber als das Ursprünglichere und diese erst als aus jenen hervorgegangen. Nach Hesiods Kosmogonie existiert zuerst das Chaos; Tochter des Chaos ist Nyx, die Nacht, die, mit Erebos, der Unterwelt, vermählt, Aither und Hemera, Licht und Tag gebiert. In der Edda ist Nat, die Nacht, das Weib Dällingers (dag — lingr = Tägling), die Mutter des Dag, des Tages (Friedreich, Himmelskörper, S. 330). In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testamentes ist die Finsternis vor dem Lichte. Die alten Gallier und Germanen rechneten nach Nächten, was sich in dem englischen sennight, fortnight noch heute erhalten hat (Caesar, bell. gall. VI. 18) und Tacitus (Germania, c. 11) sagt ausdrücklich betreffs der Germanen: nox ducere diem videtur, nach ihrer Meinung gehe die Nacht dem Tage voran. Dasselbe ist auch die Anschauung der Polynesier. Im Anfang ist Po, die Nacht, der dunkle Urgrund; daraus gehen erst die beiden Geschwister Rangi oder Ru, der Himmel, und Papa, die Erde, nach langen Kreisungen der Po hervor, wie es die oben (S. 306 f.) angeführte polynesische Kosmogonie, an die hesiodische anklingend, lehrt. Die höchsten Götter sind Fanau Po, Nachtgeborene (Ratzel, II. 297). Daß aber mit Rangi der dunkle Nachthimmel gemeint ist, geht unzweifelhaft daraus hervor, daß es während der ganzen Zeit, wo er eng und fest auf der Erde liegt, noch volle Finsternis ist, und daß es erst hell wird, nachdem nach seiner in verschiedenen Mythen in verschiedener Weise bewirkten Erhebung entweder er selbst „Sonne

und Mond sowie aus deren Begattungen in den Finsternissen ihre Kinder, die Sterne und die anderen Himmelskörper, hervorgehen läßt" (Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl. II. 301), oder Maui, der Sonnengott, auf nicht weiter erklärte Weise plötzlich das Licht bringt. Auch in der oben S. 331 gegebenen Erzählung von Neuseeland wird ausdrücklich betont, daß, solange Himmel und Erde auf einander lagen, „ihre Kinder in Finsternis gehüllt" waren. Auch nach australischen und afrikanischen Mythen (Frobenius, o. c. S. 362, 350) liegen im Anfang Himmel und Erde eng auf einander. Nach der Erzählung der Yoruba-Neger liegen Obatala und Odudua, Himmel und Erde, in einer Kalabasse eng auf einander gezwängt, d. h. wie Frobenius erklärt (S. 354), „der Himmel liegt in der Dunkelheit auf der Erde. Da reißt Obatala der Odudua die Augen aus. Die Sonne steigt empor. Also ist in der eng gedrückten Lage Obatala's und Odudua's die Dunkelheit der Nacht dargestellt, und es schließt sich folgerichtig an sie der Sonnenaufgang an". Das gleiche Motiv liegt einer Mythe der Akwapim-Neger zu Grunde (Ebenda, S. 354). Auch die Madi halten den Himmel für den Vater, die Erde für die Mutter der Welt, und ebenso erzählen die Manjema, Buschmänner und Makalaka von einem männlichen Gott des Himmels und einem weiblichen der Erde (Ebenda, S. 355). Daß der Vater Himmel und die Mutter Erde die Sonne als ihr Kind hervorbrachten, ist das Motiv vieler polynesischer Sagen (Ebenda, S. 117f.), aber eben daraus geht deutlich hervor, daß dieser Himmel der dunkle Nachthimmel war, da das Licht des Tages erst nach ihm, d. h. nach der Dunkelheit in die Welt tritt.

Ein ausgezeichneter Beleg für diese erste Stufe „Nachthimmel Mann — Erde Weib" bietet sich uns aus der ältesten Zeit unseres eigenen arischen Stammes dar. Der Name für den höchsten Gott der Griechen *Ζεύς* (Zeus), im Genetiv *Διός* (Dios) enthält denselben Stamm wie das lateinische Ju-piter = *Διο-πατηρ* (Diopater) = Gottvater. Derselbe Stamm, von dem auch divus = dius (deus) = divinus göttlich und Divum = freier Himmel kommt, findet sich in dem Namen des altgermanischen Gottes, welcher angelsächsisch Tiu und althochdeutsch Zio heißt, dem zu Ehren der Wochentag Dienstag, englisch Tuesday genannt ist. Dieser altarische Tiu oder Zio muß bei den Germanen ursprünglich der

höchste Gott gewesen sein, weil sich nach ihm der Hauptstamm Tiusko = Tiu's Söhne = Deutsche nannte; später trat er hinter Wodan (übrigens auch dem Gotte des stürmisch bewegten Himmels) zurück. Alle diese Namen führen sich aber auf das sanskritische Dyu zurück, welches ursprünglich „strahlen" heißt, dann aber als Appellativum „Himmel" bedeutet und zugleich in den ältesten Liedern der indischen Religionsbücher, der Veden, der Eigenname für den obersten Gott, den Vater der Götter und Menschen bildet. Wie Zio hinter Wotan, trat dieser Himmelsgott Dyu oder Dyaus bei den indischen Ariern hinter ihrem späteren Hauptgott Jndra (= Jupiter pluvius) zurück. Dyu oder Dyaus bedeutet also der strahlende Gotthimmel, und daß mit diesem ursprünglich der Nachthimmel als männlicher Gott gemeint ist, kann nach der Analogie der vorhin erörterten völkerpsychologischen Thatsachen meiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen. Diese Analogie geht so weit, daß dem Gotthimmel Dyu als sein Weib ebenfalls bei den alten Ariern die Mutter Erde zur Seite steht. Auch Zeus' Gattin ist ursprünglich Demeter = *Γη μητηρ* = Urmutter Erde; sie ist gleichbedeutend mit Dione, der weiblichen Form des männlichen Zeus, Gen. Dios, lateinisch Diupiter = Jupiter, wovon die weibliche Form Diuno = Juno die Gemahlin des Jupiter ist. Noch Varro erklärt Jupiter und Juno ausdrücklich für Himmel und Erde. Auch bei den verschiedenen semitischen Stämmen stand stets dem Himmelsgotte Bel, El, Baal die weibliche Göttin der fruchtbaren Erdmutter Mylitta, Aschera, Baaltis u. a. zur Seite, wovon die Araber, und, wie aus manchen Spuren zu erhellen scheint, auch die alten Ebräer keine Ausnahme machten. (Vgl. hierzu O. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1. Aufl., II. 43 f.; C. P. Tiele, Een Probleem der Godsdienstwetenschap in der Zeitschrift De Gids, Januar 1871, S. 125.)

Ein anderer Gott, der von den indischen Ariern als der höchste dann verehrt wurde, als Germanen, Romanen und andere das gemeinschaftliche Stammland wahrscheinlich schon verlassen hatten, und der ihnen nur noch mit den Griechen gemeinsam war, ist Varuna, griechisch *Οὐρανος* (Uranos) d. i. wiederum der Himmel (S. Tiele, a. a. O.); sein Weib ist Gäa, die Erde, mit der er die Ungeheuer der Hekatonchiren, Cyklopen und Titanen erzeugt. Auch Uranos ist meiner Meinung nach wiederum der

dunkle Nachthimmel; denn er erzeugt erst Kronos, d. h. den Gott der Zeit, die Sonne, gerade wie in den oben mitgeteilten Mythen der Naturvölker Himmel und Erde erst die Sonne hervorbringen. Kronos entmannt den Uranos, d. h. er bringt ihn um seine Herrschaft, d. h. die Dunkelheit und ihre finsteren Gewalten (Cyklopen u. s. w.) hören auf; das Licht tritt an die Stelle, und Kronos erzeugt nun das später herrschende lichte Göttergeschlecht, an dessen Spitze Zeus steht.

Auch in Hesiods Theogonie ist es Astraios, der Sternen- oder Nachthimmel, welcher mit der Eos, der Morgenröte vermählt, die Winde, die Sterne und besonders den Morgenstern erzeugt. Seine Tochter Astraia lehrt die Menschen im goldenen Zeitalter Recht und Gerechtigkeit, kehrt aber, als die Menschen entarten, zu ihrem Vater zurück, um an ihm als Sternbild zu glänzen (Friedreich, Himmelskörper, S. 12).

In einem Homerischen Hymnus „an die Mutter aller“, d. i. die Erde (Friedreich, S. 235), heißt es u. a.: „Heil dir, Mutter der Götter, o Weib des sternebesäten Himmels“. Auch hier ist unter dem Himmel also der Nachthimmel als Mann verstanden. Und dieselbe Voraussetzung scheint auch folgendem slawischen Volksliede (Friedreich, S. 242) zu Grunde zu liegen:

Als die Erde Braut noch war,
Gestern nicht, schon lang vor heute,
Als der erste Sommer war,
Und der Himmel um sie freite,
Gab der Sterne frohe Schaar
Sonn' und Mond ihr das Geleite.

Zweite Stufe: Nachthimmel Mann — Tageshimmel Weib.

Bei den Ägyptern erscheint neben dem männlichen Gotthimmel Nu der weibliche Himmelsocean Nut. Auch Pe, (oder mit dem Artikel Tpe), ein weibliches Wesen, ist bei ihnen der Himmel. Alle Göttinnen (nicht die Götter) haben den Beinamen Nebt tpe, Meisterinnen des Himmels. Tiele wirft (in der oben citierten Abhandlung S. 127) die Frage auf: „Hat der ägyptische Sonnendienst (denn daß die Sonne in dem Religionssystem der Chamiten die höchste Stelle einnimmt, wird allgemein anerkannt) sich aus einer Verehrung des Himmels entwickelt, sodaß

dann der Himmel als göttliches Wesen in den Hintergrund gedrängt und zu einem weiblichen Wesen gemacht ist?“ Diese Frage wäre berechtigt, wenn wir es in der Entwicklung des Himmelskultes überhaupt nur mit einem Himmel zu thun hätten; ich habe aber auf Grund des vorliegenden Materials die Überzeugung gewonnen, daß man im Sinne des Naturmenschen den Nachthimmel und den Tageshimmel als zwei verschiedene Wesen trennen muß, und daher glaube ich der Lösung des Problems dadurch näher zu kommen, daß ich den männlichen Nu für den Nachthimmel, die weibliche Nut dagegen für den Tageshimmel erkläre.

Die Analogie mit den griechischen Göttergestalten Zeus und Hera scheint mir diese Erklärung zu unterstützen. Zeus ist Himmelsgott und nach der Ableitung vom sanskritischen Dyu zweifellos ursprünglich der gestirnte Nachthimmel. Seine Gattin Hera wird nach allgemeiner Meinung in ihrer Naturbedeutung für die Atmosphäre, den Aether, oder für den Wolkenhimmel gehalten (Pfleiderer o. c. II. 122f.; Petersen, das Zwölfgöttersystem der Griechen und Römer, Berlin 1870, S. 9). Pfleiderer meint, für die Naturmythen sei eine einleuchtende Grundlage in der Naturanschauung durchaus zu fordern, eine geschlechtliche Beziehung zwischen Hera und Zeus — zwischen Atmosphäre und Aether oder Himmel, sei aber sehr wunderlich und gar nicht naheliegend; er will deshalb Hera zur Erdgöttin machen. Ich glaube, das Problem löst sich sogleich, wenn man Zeus für den strahlenden männlichen Nachthimmel, dagegen Hera für den milderen, weiblichen Tageshimmel ansieht. Beide sind Himmel und walten dort oben, sie geschäftig am Tage nährende Feuchtigkeit aus den Wolken sendend, er in majestätischer Ruhe und Erhabenheit bei Nacht. Der Hera als Wolkenhimmel, entspricht dann wohl auch die ägyptische Nut als Himmelsocean, worin die Beziehung auf Feuchtigkeit und Regen deutlich hervortritt. Peschels Bemerkung (Völkerkunde, 1. Aufl., S. 268), daß der Himmel immer als männlich gedacht wurde, entspricht nicht den Thatsachen.

Dritte Stufe: Nachthimmel Mann — Tageshimmel Mann.

Für diese Variation weiß ich nur ein einziges Beispiel anzuführen. Mit Varuna (s. oben Erste Stufe) wird in den Veden

stets noch verbunden gedacht der Gott Mitra, der aber offenbar jünger als Dyaus und Varuna ist, da seine Spur nicht weiter zurück verfolgt werden kann als bis zu der Zeit, wo die Hindu und Persa-Aryer noch nicht geschieden waren. Mitra wird vielfach für einen Sonnengott gehalten, aber seine ursprüngliche Bedeutung ist zweifellos die des strahlenden Tageshimmels, wofür ihn auch Tiele in der oben erwähnten Abhandlung erklärt. Dies findet auch darin seine Bestätigung, daß der persische Lichtgott Mithras ursprünglich nicht die Sonne selbst, sondern „ein ihr zur Seite stehender Genius des Aethers oder heiteren Himmels war, der später allerdings mit der Sonne vermengt wurde". (Vgl. Vollmer, Wörterbuch der Mythologie aller Völker, 2. Aufl., Artikel Mithras.) Varuna, dem männlichen Nachthimmel, steht also hier zur Seite Mitra, der ebenfalls männliche Tageshimmel.

Vierte Stufe: Allhimmel Weib als Mutter des Sonnengottes.

Auch für diese Stufe besitze ich nur ein Beispiel. Der höchste in der Sonnenscheibe thronende Gott der alten Ägypter ist der Sonnengott Ra. Seine Mutter ist Neith, der Himmel und zwar der Himmel als Gesamthimmel, nur ohne Sonne, gedacht. Ra ist der einzige Erzeuger im Himmel und auf Erden, er selbst ist nicht erzeugt. Seine Mutter Neith hat ihn nicht von einem männlichen Götterwesen empfangen, er selber hat sich die Geburt gegeben und giebt sie sich noch täglich selbst bei seinem Aufgange. In einem Hymnus heißt es: „Deine Mutter, der Himmel, streckt ihre Arme nach dir aus," und in einem anderen: „Du strahlst, o Vater der Götter, auf dem Rücken deiner Mutter, täglich empfängt dich deine Mutter in ihren Armen." Hier ist offenbar der Himmel am Tage, der Tageshimmel gemeint. Der Hymnus fährt fort: „wenn du in der Wohnung der Nacht leuchtest, vereinigst du dich mit deiner Mutter, dem Himmel." Hier ist der Himmel deutlich als Nachthimmel bezeichnet. Neith bedeutet demnach sowohl den Nacht- als auch den Tageshimmel; sie ist der Gesamthimmel. (Vgl. hierzu noch näher Friedreich, Himmelskörper, S. 35 ff.)

Fünfte Stufe: Allhimmel Mann, Allvater, Allschöpfer, Allherrscher.

Bei den Babyloniern, in deren astrologischer Religion der Gestirndienst die größte Rolle spielte, nahm begreiflicherweise der Himmel und zwar in seiner Gesamtheit als Allhimmel unter den Göttern die erste Stelle ein. Bel ist ursprünglich der Gotthimmel selbst, in animistischer Weise gedacht, aus dem später die sich vertiefende Spekulation in polytheistischem Fortschritt den Gott des Himmels als Allschöpfer, Allvater und Allherrscher machte. (Vgl. Pfleiderer, Die Religion, II. 62ff.)

Der höchste Gott der Phönicier war Baal, seiner Naturbedeutung nach der Allhimmel im animistischen Sinne. Mit Recht bemerkt Pfleiderer (Ebenda, S. 68) von ihm: „er ist nicht supranatural, sondern hat seine Wesenheit, seinen Inhalt noch in und an der Natur, zumeist am Himmel, daher sein Name „Baalsamim“ (Himmelsherr).

Von den alten Persern berichtet Herodot (I. c. 131ff.): „Götterbilder, Altäre und Tempel zu errichten haben die Perser so gar nicht den Brauch, daß sie vielmehr denen, die solches thun, Thorheit vorwerfen, wie mir scheint deshalb, weil sie nicht wie die Hellenen glauben, daß die Götter menschenähnlich seien. Dagegen opfern sie dem Zeus auf hohen Bergen und rufen dabei das ganze Himmelsgewölbe als Zeus an. Auch opfern sie der Sonne und dem Monde, der Erde, dem Feuer und den Winden u. s. w.“ Herodot hat mit diesem Zeus als ganzem Himmelsgewölbe offenbar den persischen Mitra gemeint, den wir oben auf der dritten Stufe als männlichen Tageshimmel von dem männlichen Nachthimmel Varuna unterschieden. Mitra ist unzweifelhaft Himmels- und Lichtgott, und es ist begreiflich, daß in ihm nach und nach die Eigenschaften sowohl des Tages- als des Nachthimmels zusammenflossen, und er nun als Allhimmel betrachtet und verehrt wurde, deutet es doch auf seine Eigenschaft als Nachthimmel hin, daß er „der 10000äugige Wächter der Welt“ genannt wird, wobei unter den 10000 Augen doch wohl die Sterne des Nachthimmels zu verstehen sind.

In der Edda wird der Allhimmel Mundilföri oder Mundilfari, d. h. der Achsenfahrer oder der sich um seine Achse Drehende

genannt und als Vater des Sohnes Mond und der Tochter Sonne bezeichnet. Also auch bei den Skandinaviern wurde der Allhimmel in animistischer Weise personificiert (Friedreich, Himmelskörper, S. 15).

In der religiösen Anschauung der Chinesen gilt der Allhimmel als Vater, die Erde als Mutter aller Dinge. Yang, der Himmel, ist das Starke, Zeugende, Männliche; Yn, dieErde, das Schwächere, Empfangende, Weibliche. Alle Wesen und Dinge sind die Erzeugnisse beider. „Wo man," sagt Wuttke (Geschichte des Heidentums II. 25), „von unserem Gedankenkreise aus, in den chinesischen Religionsschriften von Gott etwas zu hören erwartet, da ist überall vom Himmel die Rede, oft mit Hinzufügung der Erde, häufiger aber steht der Himmel allein. Dieser Himmel ist aber wirklich der natürliche Himmel, wie wir ihn vor uns sehen, und man setzt in seine scheinbare Bewegung um die Erde den Grund aller Lebensbewegung. Sonne, Mond und Sterne sind an diesem die Gottheit darstellenden blauen Himmel." Der Himmel ist hier ganz animistisch, durchaus nicht polytheistisch gefaßt, und zwar verknüpft sich diese animistische Auffassung hier bereits mit einer hoch entwickelten Moral. Der Himmel heißt Schang-ti, „der erhabene Herrscher, der höchste Herr". Er ist allmächtig und allgegenwärtig. Seine Allliebe drückt der Spruch aus: „Zu fürchten und zu scheuen ist der erhabene Herrscher des Alls; Niemanden haßt er. Wer dürfte sagen, daß er jemanden hasse?" Seine Gerechtigkeit ist unbestechlich und unwandelbar, gleichmäßig wie seine himmliche Bewegung; groß ist sein Zorn gegen die Ungerechten; seiner Allwissenheit ist nichts verborgen. Und doch werden alle diese Eigenschaften dem sichtbaren blauen Himmel beigelegt. „O blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und laß des Elenden dich erbarmen!" lautet ein chinesisches Gebet. Der natürliche Himmel mit seinem sittlichen Gehalte ist das höchste Vorbild der Menschen; wie der Himmel ist, so soll der Mensch sein. Den Schuldigen straft der Himmel oft unmittelbar. Als ein Kaiser trotzend Pfeile gegen den Himmel abschoß, wurde er vom Blitz erschlagen.

Nicht bloß in den sog. Naturreligionen, sondern auch in der griechischen Philosophie tritt uns häufig noch die Auffassung des natürlichen Himmels als des höchsten sichtbaren Gottes entgegen. Pherekydes aus Syros (6. Jahrh. v. Chr.) versteht (nach

Zeller, die Philosophie der Griechen, 3. Aufl., I. 72f.) unter Zeus den höchsten, die ganze Weltbildung lenkenden Gott und zugleich auch den höchsten Himmel, unter Chronos oder Kronos den der Erde näher stehenden Teil des Himmels und die denselben beherrschende Gottheit, unter Chthon die Erde. Animistische und polytheistische Auffassung gehen hier offenbar unmittelbar aus einander hervor, in einander über und stehen, kaum geschieden und doch sich zu scheiden beginnend, neben einander. Auch die Pythagoreer nannten das Himmelsgewölbe Chronos und das Meer Thräne des Chromos (Ebenda S. 73, Anm. 2). Anaximander (um 611—547 v. Chr.), der die Größe und die Entfernungen der Gestirne zum Gegenstand seiner Beobachtungen machte, sah in ihnen, wie sein Zeitgenosse Anaximenes (um 588—524), unzählige Götter. Sterne, Sonne, Mond, Erde und alle Wesen werden getragen und umfaßt von dem und sind hervorgegangen aus dem höchsten Princip, welches er das Apeiron (*τὸ ἄπειρον*), das Unbegrenzte, nennt. Ich habe nach sorgfältiger Erwägung, deren Einzelheiten ich hier nicht geben will, die Überzeugung gewonnen, daß darunter weder ein abstraktes Princip, noch ein unqualificierbarer Urstoff, sondern lediglich der alles umfassende und erzeugende Allhimmel zu verstehen ist. Wie geläufig diese Auffassung noch den Griechen war, geht daraus hervor, daß von dem Begründer der eleatischen Philosophenschule, Xenophanes (um 576—480 v. Chr.), durch Aristoteles berichtet wird: „*εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν* (Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 5. Aufl., S. 61), d. h. Xenophanes sagte, den ganzen Himmel anblickend, das Eine sei Gott", wobei offenbar Himmel und Gottheit als Einheit in einander schmelzen. Übrigens bekannte sich Xenophanes zu diesem einen Gotthimmel als zu dem einzigen Gotte und bekämpfte von diesem monotheistischen Standpunkte aus energisch die hellenische Vielgötterei. Von ähnlichen Beziehungen der Gottheit zum sichtbaren Himmelsgewölbe bei Anaxagoras und Platon werden wir weiter unten zu melden haben. Auch die Athener beteten noch in später Zeit: „Regne, regne, o lieber Zeus, herab auf Ackerland und Gefilde der Athener," „wozu Max Müller treffend bemerkt, daß dies Gebet offenbar an den (sinnlichen, atmosphärischen) Himmel gerichtet sei, der aber schon durch den bloßen Zusatz

„lieber“ personificiert erscheine“ (Pfleiderer, o. c. II. 46). Bei den Römern bedeutete sub Jove, sub divo oder dio (unter Jupiter oder unter dem Göttlichen) „unter freiem Himmel“, wobei die ursprüngliche Vorstellung zweifellos Gottheit und natürlichen Himmel einheitlich zusammenmengte. Die arabischen Philosophen des Mittelalters Avicenna (980—1038) und Averroes (1126—1198) halten alle Sterne für beseelte Wesen oder Geister im animistischen Sinne und schreiben dem über ihnen stehenden höchsten Himmel die höchste Intelligenz zu und zwar so, daß Averroes „den thätigen Verstand nicht über den Himmel, sondern mit ihm als Eins setzt, sodaß also der Himmel selbst Intelligenz ist“. Der Himmel erkennt, nur erstreckt sich sein Erkennen nicht auf das Einzelne, sondern hat nur das Allgemeine zum Gegenstande. „Wie dem Himmel, so kommt auch den unter ihm befaßten Himmelskreisen Wissen zu.“ (J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I. 316, 311.)

Schon oben (S. 320) ist bemerkt, daß in Afrika bei dem Vorherrschen des Fetischismus die Verehrung des Mondes sehr verbreitet ist, der Sonnenkultus dagegen zurücktritt. Die Erde gilt vielfach für die Mutter des Alls und sogar der Sonne; von einer Verehrung des Himmels finden sich nur erst schwache Spuren vor. „Der Name für die „gleichgültigen Gottheiten,“ sagt Frobenius (S. 366), ist oftmals mit dem Worte für Himmel identisch.“ Z. B. bei den Yorubanegern „ist Olorun der göttliche Himmel, der Gott, der zu weit, zu gleichgültig und zu groß ist, um sich um den Menschen zu bekümmern . . . . . . Olorun besitzt keine Priester, von ihm wird kein Bildnis angefertigt, es giebt keine Tempel Oloruns. Nur sehr selten, wenn alle Götter ihre Hülfe versagen, rufet ihn der Yoruba an“ (Ebenda, S. 348f.). Frobenius hat S. 227 f. drei lehrreiche Tabellen zusammengestellt, aus denen hervorgeht, wie oftmals derselbe Göttername oder wenigstens der ihm zu Grunde liegende Stamm doch ganz verschiedene Göttergestalten bei verschiedenen Negervölkern bezeichnet. Tschuku und seine Ableitungen bedeuten z. B. nach der ersten Tabelle (S. 227) Gott, die Weißen, die Albinos, Teufel und Götzenbild und den als Ahnen verehrten Gorilla. Nikub und seine Ableitungen heißen sowohl Ahnherr als Himmel (S. 228). Lobe und seine Varianten stehen für Gott, Sonne und Himmel (S. 229). Auch die S. 401 von ihm angeführten Worte djuva

und orun stehen sowohl für Sonne als auch für Himmel. Auch bei den Negern der Goldküste ist der höchste Gott und Weltenschöpfer Njongmo (Jongmaa), „der Himmel, der überall und von jeher ist“. — „Man sieht's ja täglich,“ sagte ein Fetischmann, „wie durch den von ihm gesendeten Regen und Sonnenschein das Gras und Korn, der Baum entsteht, wie sollte er nicht Schöpfer sein?“ . . . . . „Die Wolken sind der Schleier, die Sterne der Schmuck von Njongmo's Gesicht. Die Frommen und Fetischmänner wenden sich oft unmittelbar an ihn, bitten ihn um Speise und um Segen zu jeder Medicin und nennen ihn dankend beim Aufstehen, ihn, der des Morgens das große Thor für die Sonne öffnet . . . . . . Jeden Morgen gehen sie sogleich an den Fluß, waschen sich, schütten eine Hand voll Wasser oder Sand auf den Kopf, schließen und öffnen die Hände und sprechen zu wiederholten Malen leise das Wort „Eksuvais“ aus, heben die Augen zum Himmel und beten: Gott, gieb mir heute Reis und Yams, Geld und Agries, gieb mir Sklaven, Reichtum und Gesundheit, und daß ich möge hurtig und schnell sein. Im wesentlichen derselbe Glaube ist es, der sich in Aquapim findet: Der höchste Gott wird im Firmamente angeschaut, die zweite Stelle nimmt die Erde ein, die dritte hat der oberste der Fetische inne (Bosumbra). Bei dem Trankopfer, das vor jeder großen Unternehmung dargebracht wird, spricht man daher: Schöpfer, komm trinke! Erde, komm trinke! Bosumbra, komm trinke!“ (Waitz, Anthropologie II. 170.) Aus diesen Thatsachen geht hervor, daß der Himmel bei manchen Völkern Afrikas bereits in ihren religiösen Ideenkreis eingetreten ist, wahrscheinlich aber nur erst im fetischistischen Sinne, selten vielleicht schon im animistischen. Ich möchte aber daraus auch den weiteren Schluß ziehen, daß bei der Verehrung der Himmelskörper im allgemeinen der **Himmel erst zuletzt** von der Menschheit vergöttlicht ist, der Mond zuerst und die Sonne zu zweit, daß also in der geschichtlichen Entwicklung die Verehrung des Mondes dem Kultus der Sonne und beide der Anbetung des Himmels vorausgegangen sind, weshalb diese letztere sich in ihrer vollen Entfaltung stets erst bei Völkern mit verhältnismäßig hoher Kultur zeigt. Ich betone dies hier um so mehr, als C. P. Tiele in seiner oben erwähnten, im übrigen mir fast in allem zustimmenden Abhandlung

gerade dagegen, daß der Himmel erst zuletzt Gegenstand der Verehrung geworden sei, einige Bedenken erhoben hatte.

4) Der Übergang zum reinen Polytheismus und zum Monotheismus.

Die drei Hauptstufen naturreligiöser Verehrung als fetischistischer, animistischer und polytheistischer lassen sich sowohl empirisch-historisch als auch begrifflich klar von einander unterscheiden, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die Menschheit im Ganzen in ihrer religiösen Entwicklung diese Stufen durchlaufen hat. Im einzelnen Falle berühren sich aber diese drei Auffassungen manchmal so nah und fließen so leise und allmählich in einander über, nämlich die fetischistische in die animistische, und die animistische in die polytheistische, daß man bei einem einzelnen Falle des Fetischismus zweifeln kann, ob er nicht schon animistisch, und bei einem einzelnen Falle des Animismus, ob er nicht schon polytheistisch aufzufassen sei. Wie der Fetischismus bei intelligenteren Negern dem Animismus, der dem Polynesier das Geläufige ist, Platz macht, zeigt ein Beispiel, durch dessen Mitteilung Hermann Halleur (Das Leben der Neger Westafrikas. Ein Vortrag. Berlin 1850. S. 39) die Intelligenz mancher Neger ins Licht stellen will: „Ich wollte einem Neger begreiflich machen, wie thöricht es sei, den Fetischen, z. B. dem Fetischbaume, in der Mitte des Hofes, Speisen und Getränke, Citronen und Palmenöl zum Salben hinzustellen, da er ja selbst sähe, daß er nichts davon gebrauche. „O,“ sagte der Neger, „der Baum selbst ist nicht Fetisch. Der Fetisch ist ein Geist und unsichtbar, aber er hat sich hier in diesem Baume niedergelassen. Freilich kann er unsere körperlichen Speisen nicht verzehren, aber er genießt das Geistige davon und läßt das Körperliche, welches wir sehen, zurück.“ Hier ist der Neger bereits Animist geworden, dessen nunmehr animistisch beschränkter Geisteszustand sich darin offenbart, daß er ganz kritiklos auch die Speisen animistisch auffaßt und ihnen ein Seelisches zuschreibt, ganz nach polynesischer Art.

Von großer Bedeutung ist es, daß wir einige Zeugnisse besitzen, welche uns wenigstens den Übergang von der animistischen zur polytheistischen Auffassung klar vor Augen stellen. Die letztere (s. oben S. 310f.) besteht darin, daß der mit einer Seele

versehen gedachte, verehrte Gegenstand (z. B. die Sonne), in welchem die äußere körperliche Erscheinung und die innere Seele zuerst als eine untrennbare Einheit animistisch vorgestellt werden, jetzt nur noch als Stoff gefaßt, das Geistige in ihm aber von diesem Stoff getrennt und als eine für sich bestehende, menschenähnliche Persönlichkeit, als selbständiger Gott, gedacht wird, zu dessen bloßem Werk- und Fahrzeug der äußere Gegenstand, der bis dahin selbst göttlicher Leib war, nunmehr herabsinkt. Stets wird dieser Übergang durch den Zweifel herbeigeführt, der in der Brust des bis dahin gläubigen und unbefangenen Verehrers dann auftaucht, wenn ihm gerade infolge seiner Vertiefung in den Gegenstand seines Glaubens Widersprüche zwischen seiner hohen Auffassung desselben und den sich mit ihr nicht deckenden physischen Erscheinungen und Wirkungen dieses Gegenstandes aufstoßen.

Garcilasso berichtet, was Blas Valera von dem ausgezeichneten Inca Tupac Jupanqui[1] mitgeteilt hat. Dieser Inca „hatte die Gewohnheit zu sagen“: „Viele sagen, daß die Sonne lebe und daß sie der Schöpfer aller Dinge sei. Wer aber etwas schafft, muß bei dem Dinge sein, das er hervorbringt, und doch entstehen viele Dinge, während die Sonne abwesend ist: also ist sie nicht der Schöpfer aller Dinge. Und daß sie nicht lebendig ist, darf man daraus schließen, daß sie durch ihren Kreislauf nicht müde wird. Wenn sie lebendig wäre, würde sie müde werden wie wir, und wenn sie frei wäre, würde sie auch andere Teile des Himmels besuchen, wohin sie nie kommt. Sie ist wie ein angebundener Gegenstand, der stets denselben Kreis beschreibt, oder wie der Pfeil, der dahin fliegt, wohin man ihn wirft, nicht wohin er selbst gehen will.“ Ein anderer Inca betrachtete einst beim Raymifeste längere Zeit mit Aufmerksamkeit die Sonne. Als der Priester ihn zweimal ernstlich daran gemahnt hatte, daß die der Sonne gebührende Ehrfurcht dies verbiete, sagte er: „Ich will dich zwei Dinge fragen. Ich bin euer König und Herr. Würde einer von euch sich erkühnen, mir, wenn es ihm einfällt, zu gebieten, daß ich von meinem Sitze mich erhebe und einen weiten Weg mache? Und würde der reichste und mächtigste meiner Vasallen mir den Gehorsam zu weigern

[1] Garcilasso VIII. 8.

wagen, wenn ich ihm beföhle, sogleich nach Chili zu laufen?" Als der Priester dies verneinte, fuhr der König fort: „Ich sage dir: es muß über diesem unsern Vater, der Sonne, einen größeren und mächtigeren Herrn geben als sie, der ihr gebietet, diesen Weg zu machen, den sie täglich ohne Aufenthalt beschreibt; denn wäre sie selbst der höchste Herr, so würde sie nicht ewig denselben Weg durchlaufen, sondern nach Gefallen ausruhen, auch wenn sie es nicht nötig hätte."[1]

Die Einwände dieser Jncas sagen: Die Sonne kann nicht Schöpfer aller Dinge sein, sie kann nicht lebendig sein, sie kann keine Person und erst recht nicht eine mit eigenem freiem Willen begabte Persönlichkeit sein; folglich ist sie ein bloßes Ding, und über ihr steht der sie lenkende Herr — der Sonnengott! Die animistische Auffassung wird aufgegeben, die polytheistische ist zum Durchbruch gekommen, Apollo ist auch bei den Peruanern geboren!

Der verstandesmäßige Faktor bei der Entstehung der Religion ist das Ursächlichkeitsbedürfnis des Menschen. Er wirft die Frage auf: Was ist die Ursache dieser Erscheinung? und beantwortet sie je nach seiner Kulturstufe zuerst fetischistisch: Dieser sichtbare Gegenstand ist die Ursache! — Darauf animistisch: Dieser unsichtbare Geist ist die Ursache. Er hat endlich alle sichtbaren Gegenstände vom Stein, Pflanze, Tier bis zum Monde, Sonne und Himmel fetischistisch als Ursachen gesetzt — er hat den weiteren animistischen Fortschritt gemacht, nicht den äußeren sichtbaren Gegenstand, sondern dessen innere unsichtbare Seele für die eigentlich wirkende Ursache zu setzen; endlich thut er den dritten polytheistischen Schritt, den inneren Geist ganz von dem äußeren Dinge zu trennen, die dem Dinge innewohnende Seele zum über dem Dinge stehenden, von dem Dinge freien Gotte zu erheben. Je bedeutungsvoller der sichtbare Gegenstand, je bedeutungsvoller wird auch der ihm entsprechende Gott. Gewaltig hoch steht schon der Sonnengott; aber in dem Maße, als der Allhimmel umfassender als die Sonne ist, muß auch der Gott des Allhimmels gewaltiger und bedeutender sein als der Gott der Sonne. Höheres und Größeres als den Himmel vermag uns die sinnliche

---

[1] Acosta, Balboa 59. Bei Waitz, IV. 449.

Wahrnehmung nicht aufzuweisen — einen höheren und größeren Gott als den Gott des Himmels kann es nicht geben — er muß notwendigerweise der höchste, größte und erste aller Götter sein, der unsichtbare Allvater, Allschöpfer und Allherrscher aller Wesen. Damit ist die höchste Gottesidee des Polytheismus psychologisch notwendig vom Menschengeiste rein natürlich und ohne jede Offenbarung entwickelt. Daran knüpft sich aber auch sehr bald der Fortschritt zum Monotheismus. Denn dieser Gott ist so groß und gewaltig, so unendlich und allmächtig, daß neben ihm kein anderer Gott mehr zur Geltung kommen, ja nicht einmal existieren kann. Er ist nicht bloß der erste und höchste aller Götter, er ist der einzige, der alleinige, der eine Gott, dem allein der Name Gott zukommt; der Monotheismus ist ebenfalls auf diesem rein natürlichen, psychologisch und entwicklungsgeschichtlich notwendigen Wege, ohne jede wunderbare Offenbarung, vom Menschengeiste gefunden und erzeugt.

Daß dieser Übergang nicht bloß zum Polytheismus, sondern auch zum beginnenden Monotheismus und zwar auf Grund der Speculation über den Gotthimmel, die über diesen hinaus zum Gott im Himmel führte, sogar schon bei Naturvölkern, ehe sie vom Christentum berührt wurden, vollzogen worden ist, beweist uns das glorreiche Beispiel des mexikanischen Königs Nezahualcoyotl, der, „ein geistiger Heros der neuen Welt“, den Polytheismus bis auf geringe Spuren (wie sie ja in dem Heiligenwesen mancher christlicher Konfessionen heute noch bestehen) überwand und sich fast ganz auf den Standpunkt eines reinen Monotheismus stellte. „Sein erleuchteter Geist und die Liebe, welche er zu seinen Unterthanen hatte, trugen bedeutend dazu bei, seinen Hof berühmt zu machen, den man seitdem als das Vaterland der Künste und den Mittelpunkt der Bildung betrachtete. Tezcuco, seine Residenz, war die Stadt, wo man die mejicanische Sprache mit größter Reinheit und Vollkommenheit sprach, wo man die besten Künstler fand, und wo ein Überfluß an Dichtern, Rednern und Geschichtsschreibern herrschte. Von dort erhielten die Mejicaner und andere Völker viele Gesetze, so daß man sagen kann, Tezcuco war das Athen und Nezahualcoyotl der Solon von Anahuac.“[1]

---

[1] D. F. S. Clavigero, Historia antigua de Megico. London 1826. I. 175 f. Vgl. des Verf. Fetischismus, S. 290 ff.

Bewandert in der Poesie seines Volkes, war dieser König selbst ein bedeutender Dichter. Noch im 16. Jahrhundert waren selbst unter den Spaniern sechzig Hymnen berühmt, die er zum Preise des Schöpfers des Himmels verfaßt hatte. „Aber nichts interessierte Nezahualcoyotl so sehr als das Studium der Natur. Er erwarb sich viele astronomische Kenntnisse durch die zahlreichen Beobachtungen, die er in Bezug auf den Lauf der Gestirne anstellte. Er befleißigte sich auch der Erforschung der Pflanzen und der Tiere, und diejenigen, welche er, weil sie ein anderes Klima erforderten, nicht an seinem Hofe halten konnte, ließ er in natürlicher Größe in seinem Palaste abmalen. Er forschte aufmerksam nach den Ursachen der Naturerscheinungen, und diese fortgesetzte Beobachtung ließ ihn die Nichtigkeit der Idolatrie erkennen. Seinen Söhnen sagte er im Vertrauen: wenn sie aus Rücksicht gegen die Gebräuche des Volkes äußerlich auch die Idole verehrten, sollten sie diesen verachtungswerten, an leblose Wesen gerichteten Cult innerlich doch verabscheuen; er erkenne keine andere Gottheit an als den Schöpfer des Himmels; die Idolatrie verbiete er in seinem Reiche nur deshalb nicht, wie er es gern thäte, damit man ihn nicht anklage, daß er sich der Lehre seiner Vorfahren widersetze. Menschenopfer verbot er, konnte indessen nicht weiter damit durchdringen, als daß sie auf Kriegsgefangene beschränkt wurden.“[1] Seinem „unsichtbaren Gotte“, „dem unbekannten Gotte, der Ursache der Ursachen“[2] erbaute er einen neun Stockwerke hohen Turm, welchen ein mit goldenen Sternen reichbesäetes,[3] blaugemaltes[4] Dach bedeckte. Zu bestimmten Stunden mußten damit beauftragte Leute in dem Turme an hellklingende Metallplatten schlagen, auf welches Zeichen hin der König knieend sein Gebet sprach. Sowohl aus der Ausschmückung des Turmes als aus den Gedichten des Königs geht hervor, daß, wie PRESCOTT sagt, „er den Gestirngottesdienst mit seiner Ehrfurcht vor dem Allmächtigen mischte“,

---

[1] CLAVIGERO I, S. 175 f.

[2] „Al Dios no conocido, Causa de las Causas.“ M. S. de Ijtliljochitl bei PRESCOTT, Eroberung von Mexico. Aus dem Englischen (Leipzig 1845). I. 155.

[3] PRESCOTT l. c.

[4] CLAVIGERO I. 176.

richtiger gesagt: daß er durch den Gestirncult in Verbindung mit dem Polytheismus zum Monotheismus kam; was noch besonders dadurch ins Licht gestellt wird, daß er nach Ijtliljochitl, wiewohl er „den Allerhöchsten als den anrief, durch den wir leben und der alles in sich selbst hat“, doch auch „die Sonne als seinen Vater, die Erde als seine Mutter erkannte“.[1]

Nicht bloß bei den Mexikanern begegnen wir diesem Übergange vom Gestirndienst zum Monotheismus, deutliche Spuren davon sind auch noch bei anderen Völkern z. B. bei den Juden bemerkbar. „Die Hebräer teilten in ihrer vorgeschichtlichen Zeit die religiösen Anschauungen der andern Semiten, nämlich eine polytheistische Naturreligion (besonders als Gestirn-, Sonnen- und Himmelsdienst), wie ja dies auch ausdrücklich durch die Notiz Jos. 24, 14 bestätigt wird.“ (Pfleiderer, o. c. S. 273) .... „Bei den (ebräisch-arabischen) Nomadenstämmen trieb die monotheistische Tendenz dazu, daß sie den Gott des Himmels, den Herrn der Höhe, zu welchem sie auf den Bergen der Heimat (Armenien) gebetet hatten, und dessen Sterne ihnen als Wegweiser dienten bei den nächtlichen Wanderungen durch die weiten Ebenen und Wüsten, daß sie diesen Himmelsgott als „den Höchsten“ und „den Mächtigen“ *κατ᾽ ἐξοχὴν* über die anderen Götterwesen so weit erhoben, daß diese letzteren für die religiöse Fantasie und Verehrung immer weiter zurücktraten. Es hat sonach der Monotheismus bei den Semiten sich auf ähnliche Weise — wenn nicht wirklich bestimmt ausgebildet, so doch — vorbereitet und angebahnt, wie bei den besseren Geistern Griechenlands, wo gleichfalls der Himmelsgott Zeus durch Erhebung über die anderen Götter zum Träger der monotheistischen Gottesidee wurde; aber bei den Griechen war dies viel schwerer und konnte immer nur einzelnen Männern höherer Geistesbildung erreichbar sein, weil die vielen Einzelgötter schon allzu frühe feste individuelle Umrisse in der Fantasie des Volkes angenommen hatten und daher sich nicht so leicht wieder daraus verdrängen ließen. Dagegen jene Nomadenstämme, welche die Sage als Nachkommen Arpachsads, des Sohnes Sems, zusammenfaßt, und welche in die beiden Hauptzweige der Araber und Hebräer auseinandergingen, konnten schon wegen der Einförmigkeit ihres Lebens und wegen

[1] Ijtliljochitl bei Prescott, I. 160.

ihrer Unabhängigkeit von bestimmten geographischen Verhältnissen weniger leicht zur Ausbildung und Fixierung mythologischen Götterglaubens kommen, um so leichter dagegen ihre Frömmigkeit koncentrieren auf die einfache Verehrung des höchsten Himmelsgottes als eines überirdischen und somit schon auch halbwegs supranaturalen Wesens. Dieses Zusammenhangs des reineren Gottesglaubens mit dem Hirtenleben ist sich die hebräische Tradition sehr wohl bewußt geblieben und hat dies Bewußtsein niedergelegt in der Sage von dem ältesten Brüderpaar Kain und Abel: Der Hirte Abel ist Gott wohlgefällig, während der Ackersmann und Städtebauer Kain gottlos ist" (Ebenda, S. 274f.). Der Name Jehovahs „Jahve" bedeutet nach Ewald ursprünglich nichts anderes als Himmel, genau so wie der Name „Dyu". Es heißt noch 1. Mos. 19, 24 „Jahve ließ Feuer fallen von Jahve her — vom Himmel." Weil der (mit dem lateinischen sub Jove analoge) Ausdruck „von Jahve her" = „vom Himmel herab" in späterer Zeit schon nicht mehr recht verständlich war, hat ein jüngerer Erklärer den Zusatz „vom Himmel" noch einmal zur Verdeutlichung hinzugefügt (Vgl. Pfleiderer II. 281). Die Erinnerung an den früheren Sonnen- und Monddienst der alten Ebräer tritt deutlich noch im Buche Hiob (31, 26—27) hervor. Hiob zählt eine Reihe von Sünden auf und sagt: „Hätte ich diese Sünden begangen, so hätte mich Gott mit Recht gestraft, aber ich habe sie nicht begangen." In Vers 26—27 weist er besonders darauf hin, daß er aus der Jahve-Verehrung nicht in den Gestirndienst zurückgefallen sei:

„Wenn auf das Licht ich schaute, wenn es strahlt,
Und auf den Mond, der majestätisch wandelt,
So daß mein Herz sich heimlich ließ verführen,
Und meine Hand sich auf den Mund gelegt,"

(nämlich zur Kußhand; man warf den Gestirnen eine Kußhand zu)

„Verdammenswerte Sünde wär' auch das,
Geheuchelt hätt' ich gegen Gott da droben."

(Adalbert Merx, Das Gedicht von Hiob, Jena 1861, S. 171.)

In dem obigen Citat aus Pfleiderer wurde schon erwähnt, daß „bei den besseren Geistern Griechenlands gleichfalls der Himmelsgott Zeus durch Erhebung über die anderen Götter zum Träger der monotheistischen Gottesidee wurde". Ergänzend mag hinzugefügt werden, daß Anaxagoras zur Annahme des einen

höchsten Weltgeistes, des Nus, durch die Gesetzlichkeit der Bewegungen der Gestirne geführt wurde, und daß PLATON am Ende seines Werkes „Die Gesetze“ sagt: „Ein göttlicher Geist, dessen reinster Ausdruck der Sternenhimmel ist.“ Auch hier liegt der Zusammenhang zwischen dem Gotthimmel und dem Gott im Himmel noch klar zu Tage (Vgl. MÜLLER-STEINHART, PLATON, ins Deutsche übersetzt, Bd. VII, Abt. 1, S. 356; Abt. 2, S. 430, 431f.). Aus Redewendungen wie „Der Himmel behüte dich!“ u. s. w. klingt die ursprüngliche Bedeutung des göttlichen Himmels noch heute hervor. In Urzeiten waren diese Ausdrücke ganz wörtlich gemeint, heute sind sie zu gedankenlos gebrauchten Überlebseln herabgesunken.

Die Vergöttlichung des natürlichen Himmels im animistischen Sinne: „Der Gott Himmel“ und die sich daran schließende polytheistische Wendung „der Gott des Himmels“ bildet den Übergang zur monotheistischen Formel „der alleinige Gott im Himmel“. So hat sich der Monotheismus an dem und durch den Himmelskult als dessen letzte und höchste Blüte entfaltet. Diese höchste Blüte wird aber erst da gezeitigt, wo nicht bloß eine sehr hohe Stufe des Kultus, sondern auch eine eben so hohe Stufe der Kultur erreicht worden ist. Wo beide noch in den Kinderschuhen stecken, wird deshalb auch weder eine eigene Erkenntnis der religiösen Bedeutung des Himmels angetroffen, noch kann das Verständnis dafür leicht erweckt werden. Von einem kalifornischen Indianer, einem Kaffern, einem Hottentotten, einer Negerin und einem Abiponen ist es ein ungeheuer weiter Entwicklungsweg und Abstand bis zu dem mexikanischen Könige Nezahualcoyotl, dem religiösen Gesetzgeber MOSES, den griechischen Philosophen ANAXAGORAS und PLATON. Es ist lehrreich, diesen Abstand dadurch zu messen, daß wir von diesen hohen Stufen einmal versuchsweise in jene tiefen Abgründe zurückspringen. Da stoßen wir wohl auf die sumpfigen Niederungen des verdummenden fetischistischen Götzentums und auf die nebligen Dämmerungen des trostlosen animistischen Geisterglaubens — aber in der Brust des ausschließlich noch an der Erde haftenden Menschen ist noch kaum ein schwaches sinnliches Interesse für die lichte Höhe des gestirnten Himmels erwacht, geschweige der Funke eines inbrünstig vertieften Glaubensgefühls gegen die Mächte der überirdischen Höhe entzündet. Das auf diesen

niederen Stufen sich der Mensch noch stumpfsinnig und gedankenlos gegenüber dem großen religiösen Lehrmeister und Gottespropheten Himmel verhält, beweisen nicht bloß die Thatsache, daß sich bei diesen Wilden höchstens schwache Anfänge des Sonnenkultes bei stärkerem Hervortreten der Mondverehrung finden, sondern vor allem auch direkte, besonders von Missionaren gegebene Berichte, wie Lubbock (Origin S. 285 ff.) einige zusammengestellt hat. Von den Kaliforniern erzählt Baegert: „Ich fragte sie oft, ob sie sich nie die Frage vorgelegt hätten, wer der Schöpfer und Erhalter von Sonne, Mond und Sternen und den anderen Dingen der Natur sei; ich wurde aber stets mit einem „Vara" abgefertigt, welches „Nein" in ihrer Sprache heißt." Als Burchell die Idee eines Schöpfers den Bachapin-Kaffern mitzuteilen versuchte, versicherten sie, daß alles sich selbst machte, und daß Baum und Kraut durch ihren eigenen Willen wüchsen. Casalis berichtet: „Alle die Eingeborenen (Kaffern), welche wir darüber befragten, haben uns versichert, daß der Gedanke, Erde und Himmel sei das Werk eines unsichtbaren Wesens, ihnen nie in den Kopf gekommen sei." Ähnliches wird von den Hottentotten gemeldet. Pater Dobritzhoffer machte die Abiponen auf die Pracht des Nachthimmels aufmerksam und fragte sie, was sie wohl über die höhere unsichtbare Leitung der Gestirne dächten. Sie antworteten: „Unsere Ahnen und Urahnen sahen sich immer auf der Erde um und bekümmerten sich bloß um Gras und Wasser für ihre Pferde; was im Himmel vorging, wer die Sterne gemacht habe und regierte, darauf dachten sie nicht." Als der Kapuzinermissionar Merolla die Königin von Singa in Westafrika fragte, wer die Welt geschaffen habe, antwortete sie ohne das geringste Zögern: „Meine Vorfahren." — „Genießen denn Eure Majestät die ganze Macht Ihrer Vorfahren? erwiderte der Kapuziner. „Ja," antwortete sie, „und viel mehr noch! denn zudem, was sie hatten, bin ich noch die absolute Herrin des Königreichs Matamba." Ein Weib der wilden Ajetas auf den Philippinen sagte: „Wie soll im Himmel ein Gott sein können, da der Stein, den ich emporwerfe, wieder herabfällt?" (Archiv für Anthropologie I. 170.)

Wenn nun aber auch Weg und Abstand von diesem wilden Weibe bis zum König Nezahualcoyotl noch so groß ist, der weite Weg ist von der Menschheit, als Ganzes genommen doch im

Laufe der Zeit zurückgelegt, und jede höhere Stufe von der niederen aufwärts allmählich erklommen worden. Es muß also auch Führer auf diesem Wege, es muß einzelne voranschreitende Bahnbrecher, es muß Denker auch unter den Wilden, es muß relative Genies, relativ in Beziehung auf die Kulturstufe, aus der sie hervorgingen, gegeben haben. Es müssen auch in vorgeschichtlicher Zeit scharfsinnigere Beobachter und kühne Zweifler aufgestanden sein, die neue Einsichten entdeckten und die Fackel einer frischen Wahrheit vorantrugen, deren erleuchtendem Glanze die große Masse folgte. Kein geschriebenes Zeugnis nennt ihren Namen, und doch kündet laut die ganze Entwicklung, daß auch unter den wilden Menschen der Vor- und Urzeit solche geistige Pfadfinder geboren worden sein müssen. Das Zeug zu einem solchen hatte vielleicht Sekesa, der Kaffer, der zu Casalis kam und sagte: „Euer Unterricht eben ist es, den ich wünsche, denn schon ehe ich Euch kannte, strebte ich zu erkennen. Höret und urteilet selber! Vor zwölf Jahren war es, als ich meine Heerden weidete. Das Wetter war trübe. Ich saß auf einem Felsen und legte mir bekümmert Fragen vor — ja bekümmert, weil ich nicht im Stande war, sie zu beantworten. „Wer hat die Sterne mit seinen Händen gemacht? Auf was für Säulen ruhen sie?" So fragte ich mich weiter: „Die Gewässer sind niemals in Ruhe; unaufhörlich fließen sie vom Morgen bis zum Abend und vom Abend bis zum Morgen. Aber wo stehen sie still? und wer macht sie fließen? Auch die Wolken kommen und gehen und gießen ihr Wasser über die Erde. Woher kommen sie? Wer schickt sie? Die Zauberer geben uns sicherlich den Regen nicht. Wie könnten sie? Warum sehe ich sie denn nicht mit meinen Augen, wenn sie zum Himmel emporsteigen, den Regen zu holen? Den Wind kann ich nicht sehen, was ist er? Wer bringt ihn, wer läßt ihn blasen, brausen und uns erschrecken? Weiß ich, wie das Korn wächst? Gestern war noch kein Blatt auf meinem Felde, heute kam ich zurück und fand einige Blätter. Wer kann der Erde die Weisheit und die Kraft gegeben haben, sie hervorzubringen? Dann verbarg ich mein Gesicht in beide Hände." (Bei Lubbock, Prehistoric times, S. 131 f.) Eine kindliche und doch für den Wildling tiefsinnige Betrachtung, die vom Zweifel an die geheimnisvolle Kraft der Zauberer befruchtet ist; bei der die anthropopathische Auffassung noch

mächtig mitspricht, wenn er von „der Erde Weisheit und Kraft" redet; die alle Ursachen noch persönlich denkt, wenn er nicht, wie wir heute, fragt: Was bewirkt die Erscheinung? sondern stets nur: Wer hat die Sterne mit seinen Händen gemacht? Wer schickt die Wolken? — deren für diese niedere menschliche Entwicklungsstufe gleichwohl allgemeingültige Bedeutung wir aber erst recht verstehen und bewundern, wenn wir ganz ähnliche Zweifel an „die Priester und Propheten der Lügengötter" und fast dieselben Fragen aus dem Munde des persischen Reformators Zarathustra im 13. Jahrhundert v. Chr. vernehmen, die desselben „sinnenden und suchenden Geistes" Kinder sind, wie bei Sekesa, dem Kaffern. Auch Zarathustra fragt: „Wer schuf der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer läßt den Mond wachsen und schwinden? Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf das Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, daß sie so schnell gehen? u. s. w. (bei Pfleiderer, o. c. II. 251). Der Unterschied ist nur dieser, daß dem Kaffern Sekesa die Antwort fehlt, dagegen Zarathustra sie mit überzeugtem Feuereifer verkündet: Ahuramazda, der „weise Herr", der allein wahre Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, ist die Ursache von allem!

5) Der Himmel und das Problem der Apperception.

Der Himmel mit seinen Himmelskörpern ist nicht bloß der religiöse Prophet gewesen, der den Menschen zum Monotheismus führte, er war auch der große Lehrmeister, der erst ein wahrhaft objektiv-geistiges Interesse sowohl im ästhetischen als auch im wissenschaftlichen Sinne in der Menschheit erweckte. Zwei Klassen des Interesses sind wohl zu unterscheiden, erstens das subjektive Interesse der egoistischen Begierde und zweitens das objektive Interesse der reinen Betrachtung, sei es im ästhetischen, sei es im wissenschaftlichen Sinne. Das erstere teilt der Mensch mit dem Tiere, das letztere hat sich nur in der Menschheit entwickelt und Kunst und Wissenschaft erzeugt. Aber wodurch ist diese Entwicklung überhaupt angeregt? Wir müssen uns in die Urzeit der wilden Menschheit zurückversetzen, wo der Mensch ein über die Stillung seiner sinnlichen Bedürfnisse hinausreichendes Interesse überhaupt noch nicht, und also weder schon ein rein

künstlerisches noch ein rein wissenschaftliches Interesse besaß. Da gab es keine Schule, die ihn lehrte; — keine inneren angeborenen Ideen leiteten ihn; nur die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung, nur die Natur selbst und ihre natürlichen Objekte konnten, wenn überhaupt, jenes neue objektive Interesse der reinen Betrachtung im Menschen erwecken und entwickeln — nur ein Naturobjekt konnte dies Interesse anregen, aber nicht etwa jedes beliebige Objekt der Natur, sondern nur eines von ganz besonderer und eigenartiger Beschaffenheit. Wie beschaffen mußte also dieses neue Objekt sein?

Der wilde Mensch ist Anfangs nur Sinnesmensch, nicht Denkmensch. Blasse Gedankengebilde versteht er nicht, nur die sinnliche Wahrnehmung fesselt ihn. So muß jenes neue Objekt durchaus ein sinnlich wahrnehmbares sein. Aber gleichwohl darf es kein Verbrauchsobjekt sein, denn dies würde nur zur Stillung seiner sinnlichen Begierden dienen, würde nur diesen Nahrung geben und nicht, wie es doch soll, von diesen ablenken und über diese hinausführen. Es darf also überhaupt nicht im Begierdebereich des Wilden liegen. Denn alles, was in diesem Bereich liegt, ist der Gefahr ausgesetzt, von dem Wilden zur Befriedigung seines sinnlichen Bedürfnisses verwendet zu werden. Das neue Objekt darf mithin nicht so im Bereiche des wilden Menschen liegen, daß er jemals eine seiner sinnlichen Begierden an ihm auslassen könnte; es darf nie unter seinen Begierden, es muß immer unerreichbar darüber stehen. Selbst solche gewaltige Objekte wie der Berg und das Meer dienen unter Umständen zur Befriedigung seiner Begierden; der Bergwald giebt ihm Wild und Früchte, das Meer Fische. Er kann seine Leidenschaften an ihnen auslassen, er kann wütend dem Berg aufs Haupt treten und das Meer peitschen. Was sich auf der Erde befindet, ist alles der sinnlichen Gier des Menschen erreichbar. Soll das neue Objekt ganz und gar nicht in den Begierdebereich des Menschen fallen, so darf es überhaupt nicht auf Erden sein, es muß unerreichbar über der Erde, es muß überirdisch sein. Und doch muß es den Wilden fesseln, ihn anziehen, sein Interesse erwecken. Aber es ist ja kein Objekt des leiblichen Genusses und Verbrauches; also fesselt es auch nicht den Wilden hinsichtlich seiner leiblichen Triebe und Bedürfnisse; der Wilde kann es also nur wahrnehmen, nur

betrachten, nur anschauen — es fesselt und erregt also nur des wilden Menschen Wahrnehmung, Betrachtung, Anschauung. Wenn es aber nur diese fesseln soll, wenn der Wilde von ihm so magisch angezogen werden soll, daß er seine Aufmerksamkeit immer und immer wieder darauf richtet, trotzdem es in gar keiner Beziehung zu seinem Hunger oder seinem Geschlechtsdrang steht — dann muß es ein Objekt sein so auffallend, so merkwürdig, von so wunderbarer Sinnenpracht, daß es alle anderen sinnlich wahrnehmbaren Objekte in all diesen Beziehungen schlechthin übertrifft und keines sich darin mit ihm messen kann. Es darf aber des Menschen Aufmerksamkeit nicht nur einmal bloß einen kurzen Augenblick auf sich ziehen — es muß des Menschen Interesse immer und immer wieder reizen; es muß mithin so gewaltig und über die Maßen großartig sein, daß der Mensch und die Menschheit es niemals zu Ende betrachten kann, daß es immer wieder von neuem zur Betrachtung reizt, so sehr, daß der Mensch, ganz davon hingenommen, seine leiblichen Begierden darüber im hohen Grade vergißt, ein stärkeres Interesse an jenem Objekte als an diesen gewinnt und so von seinen sinnlichen Begierden abgelenkt und wenigstens zeitweilig über sie hinaus zu einem rein geistigen Interesse erhoben wird. Denn fesselt wirklich ein Objekt rein als Objekt der Anschauung unwiderstehlich und unaufhörlich des Menschen Aufmerksamkeit, so hat er eben ein Interesse gewonnen, welches wir im Gegensatz zu dem subjektiven Interesse der leiblichen Begierde ein objektiv-geistiges Interesse nennen.

Ein objektiv-geistiges Interesse konnte der Urmensch also nur durch ein sinnlich wahrnehmbares Objekt gewinnen, das ganz ausserhalb des Begierdebereiches, also nicht auf der Erde lag und dennoch den Wilden fesselte, und zwar sein Anschauen fesselte; das deshalb von allergewaltigster, sinnlicher Pracht und zwar so grossartig war, daß es nie ausbetrachtet wurde und dadurch immer wieder von neuem zur Betrachtung reizte. Von allen Objekten der Welt erfüllte alle diese Bedingungen aber nur ein einziges: das Firmament mit seinen Himmelskörpern! Der Himmel ist das Objekt, das sinnlich wahrnehmbare, und zwar das gewaltigste, großartigste, wunderbarste aller Sinnenobjekte mit seiner blenden-

den Sonne, seinem leuchtenden Monde, seinen funkelnden Sternen, mit seinem Morgen- und Abendrot, mit dem tiefen Blau seines herrlich geformten Gewölbes. Durch die Pracht seiner wechselvollen erhabenen Erscheinungen reizt es selbst den Wilden, seine Aufmerksamkeit auf die Betrachtung dieses Objektes zu lenken und leiht doch keiner seiner leiblichen Begierden Nahrung, denn

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht."

So giebt dies neue Objekt dem Willen des Wilden eine ganz neue Richtung, sie giebt ihm das Interesse der reinen Betrachtung, das objektiv-geistige Interesse. Dies Interesse ist ursprünglich ein rein ästhetisches, es ist die Freude an dem herrlichen Sinnesschauspiel des Himmels und der Himmelskörper, welches zuerst die Aufmerksamkeit fesselt und stets von neuem erweckt. Nun bemerkt aber beim ästhetisch veranlassten Anschauen der Mensch die eigentümlichen Veränderungen an den Himmelskörpern und dadurch wird nun auch die Kausalfrage nach der Ursache dieser Veränderungen, die Frage: woher das? erweckt, eine Frage, die, einmal aufgeworfen, nicht mehr zur Ruhe kommen lässt und, so fetischistisch oder animistisch oder polytheistisch sie auch anfangs beantwortet werden mag, zuletzt doch zur objektiv-wissenschaftlichen Beantwortung, d. h. zur Wissenschaft überhaupt hinführt. Auch hier, wie überall, ist das ästhetische Interesse dem wissenschaftlichen vorangegangen.

Der Himmel war also der grosse Schulmeister, der durch die richtige Methode der Anschauung das reine geistige Interesse, zuerst als ästhetisches, dann als wissenschaftliches in der Menschheit erweckte. Verstärkt wurde dies ästhetisch-theoretische Interesse an den Himmelskörpern selbstverständlich auch noch durch die Erfahrung des grossen Einflusses, den sie praktisch auf das menschliche Leben ausüben. War aber das geistige Interesse einmal an einem Objekte erweckt, so übertrug es sich nun bald auch auf alle anderen und wuchs endlich zu solcher Grösse heran, daß es im Stande war, den subjektiven Interessen der leiblich-sinnlichen Begierde nicht bloß das Gegengewicht zu halten, sondern sie sogar zu beherrschen und zu unterdrücken.

Das reine geistige Interesse der wissenschaftlichen Betrachtung ist zuerst in der Anschauung der Himmelskörper ent-

standen. Daher sind alle wirklichen Wissenschaften ihrem Anfange nach später als die Himmelskunde, diese die älteste und erste ihrer aller. Ihre Geschäfte, die Berechnung des Jahres und was damit zusammenhängt, zeigen sich daher schon in den ältesten geschichtlichen Zeiten bei den ältesten Völkern weiter ausgebildet als die Zweige irgend einer anderen Wissenschaft. Wenn wir von dem Unterrichte in der religiösen Mythologie und in praktischen Fertigkeiten, wie er uns schon bei Naturvölkern entgegentritt, absehen — so bildet den Gegenstand eines rein theoretisch-wissenschaftlichen Unterrichts zuerst die Himmelskunde, so bei den alten Mexicanern (Waitz IV, 171), so schon bei den östlichen Karolinern (Waitz-Gerland, V. 2. 110). Die Himmelskunde bildete auch den Hauptteil der Wissenschaft der ersten griechischen Naturphilosophen, wie des Thales, Anaximander, Anaximenes und Pythagoras.

Mit Recht sagt Baur (Symbolik und Mythologie, Stuttgart 1824, 1. Teil. S. 181): Es waren jene leuchtenden Himmelskörper, „mit deren Beobachtung dem Menschen zuerst der helle Tag des Bewußtseins aufging und das äussere Leben sich ordnete und überhaupt jener dumpfe Zustand aufhörte, welchen Aeschylus Prometheus so schildern lässt: In unbesonnter Höhlen Finsternis vergraben wohnten sie, geflügelten Ameisen ähnlich; ihnen unbekannt war noch des Winters und des blumigen Frühlings sicheres Zeichen; so thaten sie denn alles sonder Sinn, bis daß ich ihnen der Gestirne Lauf, ihr Auf- und Untergehen geoffenbaret." Tönen uns schon diese Aeschyleischen Worte wie eine Erinnerung an die Zeiten entgegen, wo man sich der Einwirkung des Himmels auf die geistige Entwickelung der Menschheit noch wohl bewußt war, so klingt diese Erinnerung auch aus der Erzählung antiker Dichter hervor, daß Astraia, die Tochter des Sternenhimmels Astraios, sich im goldenen Zeitalter auf die Erde begeben habe, um die Menschen Recht und Gerechtigkeit zu lehren, bei der Entartung des Menschengeschlechts aber zu ihrem Vater zurückgekehrt sei und jetzt als Sternbild am Himmel glänze (nach einigen als Sternbild der „Jungfrau" im Tierkreise, vgl. Friedreich, Himmelskörper, S. 13). Ja, wenn auch Paracelsus (1493—1541) die folgenden Sätze nur in einem uns fremden mystisch-naturphilosophischen und astrologischen Sinne versteht, so behalten sie doch auch einen guten Sinn, wenn wir

sie entwicklungspsychologisch nehmen, und eben in diesem Sinne möchte ich sie hier anführen und mit ihnen diese Erörterung erhärten. „Drei Geister," sagt PARACELSUS (vgl. FRIEDREICH, Himmelskörper S. 21), treiben und leben in dem Menschen, drei Welten werfen ihre Strahlen in ihn, alle drei doch nur das Abbild oder der Nachhall einer und derselben allumwebenden Urzeugung: das eine ist der Geist der Elemente, das andere ist der Geist der Gestirne, das dritte ist der göttliche Geist, und in diese drei Zweige (Physik, Astrologie, Theologie) schliesst alle menschliche Weisheit auf; diese drei Geister wirken vereint im Menschen; alles was er vermag, was er leidet, was er erstrebt, was er denkt, was er lüstet, was er scheuet, ist in ihrer Kraft: Die niederen Triebe des Menschen beherrscht der Geist der Elemente, aber der Geist der Gestirne beherrscht im Menschen sein Gemüt, Weisheit, Kunst, Sinn, Geschick; der Leib kommt aus den Elementen, der Geist aber aus dem Gestirn; die Gestirne lehren uns alle Künste, und wenn sie nicht in uns wirkten, so wäre keine Kunst erfunden worden; alles, was das Gehirn vollbringt, erhält seine Unterweisung von den Gestirnen, und wenn alle Musici (=Gelehrte) stürben, so ist doch derselbe Schulmeister (der Himmel) nicht gestorben, der von neuem Lehrer würde."

Ich habe oben S. 99—102 die ungeheure psychologische Wichtigkeit und Tragweite des Unterschiedes zwischen der passiven Association und der aktiven Apperception dargelegt und betont, daß in der letzteren die eigentliche höhere psychische Energie liege, die den menschlichen Geist vom tierischen unterscheide; ich habe hinzugefügt, daß das Problem, wie sich die aktive Apperception aus der passiven Association entwickelt habe, noch nicht gelöst sei. Und nun werfe ich die Frage auf: Sollte dies Problem nicht durch die soeben gegebene Entwicklung gelöst worden sein? Sollte nicht die Apperception, die ja eben in dem rein ästhetischen und wissenschaftlichen Interesse ihren Ausdruck findet, sich in der Urmenschheit eben durch das neue Objekt des Himmels allmählich gebildet haben? Sollte nicht dadurch der ursprünglich nur tierische Geist sich allmählich über die bloße Associationsstufe empor zur Stufe der Apperception, also zur nunmehr menschlichen Geistesart erhoben haben? Wenn sich nach WUNDT die wesentlichen Eigenschaften der Apperception nicht auf bloße Association zurückführen lassen, wenn es zu ihrer Erklärung einer ganz neuen Potenz bedarf, sollte diese Potenz nicht eben in dem mächtig erregenden Einfluß des Himmels auf die geistige Thätigkeit des Urmenschentiers gelegen haben und darin der Übergang von der bloß associativen Geistesthätigkeit zur apperceptiven entdeckt sein? —

Anhang.

Zur evolutionistischen Ethik.

Ein Nachtrag zum zweiten Buche der Psychologie der Naturvölker.

---

1) Das Problem der evolutionistischen Ethik.

In seinem bereits mehrfach citierten Werke „über den Ursprung und das Wachstum des moralischen Instinkts“ (The origin and growth of the moral instinct) hat ALEXANDER SUTHERLAND einen vorzüglichen Beitrag zur Ausbildung der evolutionistischen Ethik geliefert. Da die SUTHERLAND'schen Darlegungen sich mit dem Inhalte des zweiten Buches dieser „Psychologie der Naturvölker“ vielfach nahe berühren, ja sie in mancher Beziehung vorteilhaft ergänzen, so will ich an dieser Stelle anhangsweise eine gedrängte Darstellung derselben nachtragen.

Wenn der egoistische Selbsterhaltungstrieb der jedem Wesen angeborene ursprüngliche Naturtrieb ist, auf welchem Wege und wodurch sind da die bei höherer Entwicklung immer deutlicher hervortretenden sympathischen Triebe der die Selbstsucht zurückdrängenden Zuneigung, Hingabe, Liebe, Aufopferungsfähigkeit u. s. w., kurz die in diesen wurzelnden und aus ihnen bestehenden ethischen Antriebe entstanden? Das ist das Problem, um welches es sich handelt. Ich habe dieselbe Frage im zweiten Teile meiner „Vergleichenden Seelenkunde“ (Psychologie der Tiere und Pflanzen, Kap. III, die Sittlichkeit der Tiere, die Entstehung der Sittlichkeit) erörtert und in diesem bereits 1897 erschienenen Werke in Kürze dieselbe Antwort wie SUTHERLAND in seinem 1898 veröffentlichten Buche erteilt, nur daß SUTHERLAND's Entwicklung den großen

Vorzug der ausführlicheren und mit einer ungeheuren Fülle von empirischem Material belegten Begründung besitzt.

In meinem soeben genannten Werke sage ich (S. 97 f.): „Wir dürfen aber die Ursachen dieses Altruismus nicht auf dem transscendenten Gebiete des Übernatürlichen oder in irgend welchen metaphysischen Abstraktionen suchen, müssen vielmehr auch hier auf die allerrealsten natürlichen Eigenschaften der organischen Wesen zurückgehen — und da kann es keine Frage sein, daß allein der organische, sowohl physisch als auch psychisch motivierte Geschlechtstrieb die ursprüngliche und ewig fortdauernde Quelle aller noch so vergeistigten Liebe und damit aller eigentlichen ethischen, auf den sympathischen Gefühlen aufgebauten Sittlichkeit ist.

Zwei Urtriebe sind allen organischen Wesen eigen: Der der Selbsterhaltung und der der Arterhaltung. Jener ist der zwingende Beweggrund des Egoismus, dieser die Triebfeder des Altruismus; aus jenem entspringen alle feindlichen, aus diesem alle freundlichen Gefühle und Antriebe. Jedes Wesen will auf Grund seines Selbsterhaltungsdranges zunächst sich selbst ernähren und schützen; aber der mächtige Zauber des Arterhaltungstriebes erwacht bald in ihm; es fühlt den Geschlechtsdrang und glaubt in der Befriedigung desselben nur seiner egoistischen Lust zu fröhnen. Hierin irrt es sich; in Wahrheit dient es nicht sich, sondern dem Ganzen, der Art, der Gattung. Die Glut der Liebe entbrennt in ihm; und mag diese Liebe zuerst noch so sinnlich sein, dies neue Gefühl ist ein Gefühl unleugbarer Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Teil- und Rücksichtnahme, welches nicht bloß sich allein, sondern das Andere, nicht bloß das eigene, sondern das Wohl des Anderen im Auge hat, welches nur im Wohl des Anderen das eigene Wohl findet. Und wenn dies Gefühl zuerst nur zwischen den beiden Zeugenden entsteht und sie zusammenbindet, so erweitert es sich, sowie die Gezeugten ins Leben treten, und überträgt sich als Elternliebe auf die Kinder.

So entwickelt sich aus dem physisch wie psychisch gleich stark begründeten Geschlechtsdrange der Arterhaltung die Liebe als Gatten-, Eltern-, Kinder-, Nächstenliebe. Der rücksichtslose Egoismus geht in opferfreudige Selbstsuchtlosigkeit bis

zur Aufgebung des eigenen Lebens für die Jungen über; in dieser organisch und natürlich begründeten Familienliebe und in dem daraus hervorgehenden Familiensinn wurzeln alle sympathischen und echt ethischen, altruistischen Triebe; von hier aus erst übertragen sie sich auf weitere Kreise. Daher ist mit Recht die Familie als Grundquell alles wahrhaft sittlichen Fühlens und Lebens zu betrachten, aber nicht bloß in der Menschenwelt; dasselbe gilt mit demselben Rechte auch für die Tierheit".

Genau das sind auch die Grundgedanken des ethischen Evolutionismus, welchen Sutherland nach allen Richtungen des tierischen wie menschlichen Daseins in den zwei starken Bänden seines bedeutsamen Werkes entwickelt, indem er hinsichtlich aller metaphysischen Voraussetzungen sich auf den Standpunkt des Agnosticismus stellend, aus rein empirischen Grundlagen überzeugend nachweist, wie der moralische Instinkt den Notwendigkeiten des animalischen Lebens entsprang und zur Höherentwicklung schon des tierischen Daseins so wesentlich beitrug, daß ohne die allmähliche Herausbildung dieses moralischen Instinktes diese Höherentwicklung selbst, sowohl bei Tier wie Mensch, unmöglich gewesen wäre.

2) Der Einfluss der elterlichen Fürsorge auf die Erhaltung der Art.

a) Die Kaltblüter.

In ungeheurem Maße vollzieht sich in jedem Augenblick auf der Erde die Zerstörung ungezählter individueller Existenzen infolge des Kampfes um das Dasein; unendlich klein ist daher besonders in den niederen Tierklassen die Aussicht des Individuums, am Leben zu bleiben. Die unermeßliche Verwüstung, welche Millionen Geschöpfe zerstört gegen ein einziges, das überlebt, kann daher bei den niederen Organismen nur durch eine grenzenlose Fruchtbarkeit ausgeglichen werden. Unter den Fischen z. B. legt die Durchschnittsmutter mehr als 600000 Eier, wovon gleichwohl nur 1—2 sich erhalten, um die Gattung fortzupflanzen. Es ist klar, daß dabei manchmal der geringfügigste Umstand und kaum merkliche Vorteil aus einer halben Million gerade das eine Ei ausliest, welches den Erfolg für sich hat.

Der erhaltende Vorteil wird unter gewöhnlichen Verhältnissen nicht in einer fortgeschritteneren Intelligenz bestehen, denn diese setzt eine feinere Organisation des Nervensystems voraus, welche ihrerseits wiederum eine längere Periode der allmählichen Reifung erfordert. Aber gerade in dieser Jugendzeit des Wachsens und Reifens ist das Individuum am dichtesten von Gefahren bedroht, sodaß die längere Entwicklungszeit dem Individuum um so weniger Aussicht auf ein Überleben gewährt. Ohne Zweifel würde ein Wesen von höherer Nervenorganisation, wenn einmal zur Reife gelangt, sich siegreich behaupten, aber die verlängerte Zeit seiner Hülflosigkeit wird ihm auch um so leichter verhängnisvoll und läßt es die Reife vielfach gar nicht erreichen. Wenn die Eier eines Fisches durchschnittlich in dreißig Tagen ausgebrütet werden, einige Fische von feinerem Gehirn und höherem Nerventypus aber zum Ausschlüpfen einunddreißig Tage erfordern, so wird gelegentlich keiner der letzteren das Ziel erreichen, denn wenn aus einer halben Million nur eines am Leben bleibt, so wird das Individuum, welches dieser unermeßlichen Gefahr noch einen Tag länger ausgesetzt ist, sicherlich nicht das eine sein. Alle kraftvollen Anlagen, welche sich geltend gemacht hätten, wenn die volle Reife erlangt worden wäre, erreichen gar nicht ihr Entwicklungsziel, weil das höher veranlagte Individuum die Gefahren seiner verlängerten Reifezeit im seltensten Falle überstehen wird, und, wenn es sie einmal übersteht, doch seine Nachkommenschaft, vorausgesetzt daß sie die höhere Anlage ererbt hätte, nicht ohne weiteres den gleichen glücklichen Erfolg für sich hat.

Das ist der Grund, warum die niederen Organismen so beständig ihren dürftigen Typus in derselben Weise fortpflanzen, warum eine Fülle derselben doch neben so vielen höher entwickelten Arten immerfort bestehen bleibt. Die Sicherheit der unintelligenten Typen liegt in ihrer riesigen Fruchtbarkeit, ihrem schnellen Ausschlüpfen und frühen Reife.

Man nehme nun aber an, daß in der langsamen und gleichmäßigen Folge der Zeiten ein kleiner Fortschritt in der Organisation des Nervensystems sich auf Seiten der Eltern vereinigte mit einem geringen Antriebe, ihre Eier oder ihre Nachkommen zu beschützen, so konnte und mußte dadurch dieser höhere Typus den Gefahren der verlängerten Reifezeit besser ent-

gehen, und wenn er unter dieser erhaltenden Bedingung seine Reife erreichte, so konnte und mußte er durch seinen rascheren Sinn, sein feineres Gehirn und seine einheitlicher coordinierten Kräfte nach und nach ein Übergewicht über seine Mitbewerber gewinnen.

Sowie eine Art aufgehört hat, sich lediglich durch eine überquellende Fruchtbarkeit zu erhalten; sowie sie dafür die Politik einer an Zahl zwar geringeren, dafür aber besser behüteten und versorgten Nachkommenschaft befolgt, tritt nun auch sogleich bei ihr der überwiegende Einfluß der elterlichen Fürsorge im Proceß ihrer Daseinserhaltung hervor. Nun verschwendet die Mutter nicht länger mehr ihre Körpersubstanz zur Hervorbringung von Millionen dürftig versorgter Lebenskeime; sie legt nur wenige Eier, aber versieht sie mit hinreichender Nahrung und bringt sie besten Falls alle, wohl ausgebrütet, auf den Lebensweg. In den Tausenden von Fischarten, welche ihren Laich nur ausstoßen und ihn dann verlassen, muß jedes Weibchen im Jahre durchschnittlich über eine Million Eier erzeugen, während in den 200 Fischarten, welche, bewußt oder unbewußt, einige elterliche Sorgfalt verwenden, auf jedes Weibchen durchschnittlich nicht mehr als 56 Eier jährlich kommen. So unendlich bedeutsam ist die elterliche Fürsorge für den Lebensproceß der Organismen, so sehr ist sie eine natürliche Grundbedingung der Entwicklung und Bereicherung des höheren organischen Lebens überhaupt!

Aber bei den Kaltblütern nimmt diese elterliche Fürsorge noch nicht in merklicher Weise die Form eines bewußten Vorganges an. Lediglich durch irgend welche mechanische Veranstaltung werden die Eier, anstatt ausgestoßen und den ihnen draußen drohenden Gefahren überliefert zu werden, in einem Säckchen aufbewahrt oder an den Körperseiten des Weibchens befestigt oder in einem Neste verborgen oder im besten Fall bis zur völligen Reife in den Eileitern der Mutter zurückgehalten. Amphibien und Reptilien wenden alle diese Kunstgriffe an, um ihre Eier vor Gefahr zu schützen; das beste Mittel ist, wie bei den Fischen, so auch hier, das Ausbrüten der Eier in den mütterlichen Eileitern. Sutherland weist statistisch nach, daß die Fische und Reptilien, welche dieses System der Sicherung ihrer Eier adoptiert haben, mit durchschnittlich 20 Jungen

jährlich ebenso weit kommen wie der Stockfisch oder andere Arten, die keine elterliche Fürsorge kennen, mit 5000000 Eiern im Jahre.

b) Die Warmblüter.

Unter den Warmblütern entfaltet die elterliche Fürsorge einen stetig höher steigenden Einfluß. Allein durch elterliche Sorgfalt kann der junge Vogel oder das junge Säugetier entwickelt und gesichert werden, da es in seiner Kindheit nur langsam jenem hohen Grade der Feinheit des Nervensystems entgegenreift, durch die es zum Überleben befähigt wird. In der Bethätigung jener Fürsorge wählen aber Vogel und Säugetier jedes einen anderen Weg: der von eierlegenden und — brütenden Reptilien abstammende Vogel hat eben diese selbe Methode, das von lebendige Junge gebärenden Reptilien entsprungene Säugetier eben diese andere Weise beibehalten. Mehr und mehr vervollkommnen sich die Vögel aufsteigender Entwicklungsreihe im Bau ihrer Nester, in der Methode ihres Brütens, in ihrer Sorgfalt für die ausgeschlüpften Jungen und wiederum vermindert auch hier jeder Fortschritt in der elterlichen Fürsorge die Anzahl der zur Erhaltung der Art notwendigen Nachkommen. SUTHERLAND weist auf Grund eingehender statistischer Untersuchungen nach, daß bei den Vögeln von geringerer Intelligenz, welche keine Nester bauen und wenig Sorgfalt auf ihre Jungen verwenden, das Weibchen jährlich durchschnittlich 12,5 Eier legt; bei den Vögeln größerer Intelligenz, welche einfache Nester bauen und sich ihren Jungen in mäßigem Umfang widmen, kommen jährlich auf das Weibchen 7,6 Eier, während die Vögel höchster Intelligenz mit kunstvollem Nesterbau und hingebender Elternliebe nur 4,5 Eier jährlich für ein Weibchen benötigen, um ihre Art zu erhalten.

Ein gleicher Fortschritt zeigt sich unter den Säugetieren. Das Weibchen behält seine Eier bis zur vollendeten Ausreifung der Jungen in sich selbst. Die wachsende Wärme ihres Körpers, die innige Verknüpfung der Frucht mit den Geweben der Gebärmutter, die damit verbundene reichliche Ernährung des Embryos und die Verpflegung der Neugeborenen mit Muttermilch beweisen alle die Entwicklung neuer unbewußter und mechanischer Veranstaltungen der elterlichen Fürsorge. Aber Hand in Hand

mit diesen geht auch das stetige Wachstum jener bewußten Sorgfalt, welche die Mutter dazu treibt, ihre Bequemlichkeit, ja gelegentlich ihr Leben für ihr Junges zu opfern. Bei den Kloakentieren tritt alles dieses nur erst in primitiver Form auf. Die Eier liegen wie beim Haifisch lose in den Eileitern, die Körperwärme ist noch gering, die Milch ist weniger nahrhaft als bei anderen Säugetieren, die mütterliche Fürsorge zeigt sich weniger erregbar und dauert nur kurze Zeit. Die Beuteltiere zeigen schon einen Fortschritt, und so steigt die Entwicklung höher und höher, bis sie in der Affenordnung mit ihrer Ernährung der Frucht durch die Placenta und des Neugeborenen durch eine Fülle trefflicher Milch und mit ihrer hingebenden Mutterliebe während der ganzen Kindheit eine sehr hohe Blüte erreicht. Daß die elterliche Fürsorge der Säugetiere die aller vorhergehenden Tierordnungen weit übertrifft, beweist die Thatsache, daß, alle Säugetierarten im Durchschnitt genommen, auf jedes Weibchen jährlich nur 3,2 Junge kommen. Ferner macht sich, obgleich einige Ausnahmen unterlaufen, von Ordnung zu Ordnung durch alle Klassen in aufsteigender Linie eine durchgehende Verminderung der Zahl der Nachkommen bemerkbar, sodaß der Affe mit nur einem Jungen jährlich doch seine Art ebenso gut erhält wie der Fisch mit einer Million Eier. Dabei stellt SUTHERLAND es als Gesetz hin, daß die Trächtigkeitsperiode sich dem allgemeinen Grade der Entwicklung des Nervensystems proportional verhält, also je länger dauert, je höher das Nervensystem in seiner Entwicklung steht.

c) Die Menschheit.

Auch innerhalb der Menschheit zeigt sich eine allmähliche Höherentwicklung der elterlichen Fürsorge; auch hier entspricht der stufenweisen Verminderung der Kinderzahl die an Länge und Innigkeit wachsende elterliche Hingebung. Um diese Entwicklung im einzelnen genau nachweisen zu können, teilt SUTHERLAND die Menschheit nach rein psychologischen und kulturellen Gesichtspunkten in vier Hauptklassen von aufsteigender Ordnung, mit je drei ebenfalls in der Entwicklung auf einander folgender Unterarten. Die niederen, mittleren und höheren Wilden umfassen alle Rassen ohne feste Wohnsitze;

die niederen, mittleren und höheren Barbaren haben gelernt, feste Wohnungen zu bauen und den Boden zu bestellen. Als niedere, mittlere und höhere Civilisierte kennzeichnen sich diejenigen, bei denen Handel und Gewerbe wohl entwickelt sind, und die durch systematische Gesetze und deren wirksame Verwaltung Ordnung in großen Gemeinwesen zu erhalten verstehen. Endlich von der vierten Gruppe der niederen, mittleren und höheren Kultivierten existiert bis jetzt nur die erste Unterart, die leitenden Nationen der Gegenwart umfassend, während die Zustände der mittleren und höheren Kultur zu begründen erst die Aufgabe einer noch sehr entfernten Zukunft ist.

Bei den niederen Wilden erscheint die elterliche Fürsorge lediglich als eine Fortsetzung und geringe Verbesserung des Zustandes, den wir in dieser Beziehung bei den Affen finden; die placentale Versorgung der Frucht ist etwas zweckmäßiger, die Milchperiode dauert etwas länger und ebenso die ihr folgende elterliche Sorgfalt. Letztere wächst bei den barbarischen und civilisierten Völkern, indem sich die Kinderzahl bei diesen in gleichem Maße verringert.

Bereits auf der Stufe der mittleren Wilden leuchtet es den Menschen ein, daß weniger, jedoch besser versorgte Kinder zu glücklicheren Ergebnissen führen; aber diese Wilden begnügen sich natürlich nicht damit, zu warten, bis die Natur einen weniger Kinder zeugenden Stamm von dementsprechend intelligenterem Typus hervorgebracht hat; andererseits besitzen sie auch keine geschlechtliche Selbstbeherrschung, und so wird hier bei den niederen und mittleren Wilden die Verminderung der Kinderzahl gewaltsam durch Fruchtabtreibung und Kindesmord herbeigeführt. In dem Maße, als die allgemeine Sympathie sich entwickelt, werden diese Mittel verabscheut; auf der Stufe der mittleren Barbaren beginnen sie zu verschwinden, indem die Männer sich zum Zweck der Verringerung der Nachkommenschaft mehr und mehr geschlechtliche Selbstbeherrschung besonders dadurch auferlegen, daß sie später zur Eheschließung schreiten, was für die Mädchen wiederum eine Verlängerung ihres Jungfrauenzustandes bedeutet. Bei wilden Rassen beläuft sich das Durchschnittsalter der Mädchen bei der Heirat auf wenig über elf Jahre, während dieses Durchschnittsalter bei den heutigen Kulturvölkern Europas fünfundzwanzig Jahre beträgt; die nütz-

liche Folge davon ist, daß die Kinderzahl geringer, aber die elterliche Fürsorge um so wirksamer ist. Und dieser Proceß dauert noch an. Die Töchter der gebildetsten Klassen heiraten am spätesten, und die der übrigen Klassen ahmen ihnen mehr und mehr nach. Schon seit langer Zeit hat sich das durchschnittliche Heiratsalter der Mädchen in Europa merklich und stetig erhöht, und in demselben Grade die elterliche Fürsorge sich vergrößert. Die gebildeten Klassen setzen die Erziehung ihrer Kinder bis zum zwanzigsten Jahre fort, und die Entwicklung der Nationen zeigt deutlich, daß wir uns in dem Prozesse befinden, weniger Kinder ins Leben zu setzen, diesen aber eine vorzüglichere Vorbereitung und Ausrüstung für den Lebenskampf zu verleihen.

3) Der Einfluss der Gattenliebe auf die Erhaltung der Art.

Nach alledem ist es klar, daß das Wachstum der elterlichen Sympathie kein bloß nebensächlicher Umstand, vielmehr die absolut wesentliche Bedingung für die Entwicklung der Typen von höherer Geistigkeit war. Der Organismus aber, welcher sich so empfindlich ausbildete, um der Gemütsbewegungen des elterlichen Wohlwollens fähig zu sein, mußte dadurch allmählich auch die Empfänglichkeit für andere ähnliche Erregungen gewinnen. So wurde dadurch auch der Grund gelegt für die eheliche Gattenliebe, d. h. für diejenige Sympathie, welche ein bloß zeitweiliges sinnliches Gelüste in lebenslängliche Zärtlichkeit und Vereinigung verwandelte, und diese mußte sich stetig höher entwickeln, da auch sie einen arterhaltenden Wert besaß, insofern sie der Nachkommenschaft den großen Vorteil der vereinigten Fürsorge beider Eltern zu Teil werden ließ.

Eheliche Zärtlichkeit und Treue beginnen erst auf der Stufe der Warmblüter. Sie erreichen eine starke Entwicklung unter den höchst stehenden Vögeln und zeigen sich in bemerkenswertem Grade, bei allmählicher Entfaltung in der Säugetierordnung, besonders unter den Fleischfressern und Vierhändern. Aber erst in der Menschheit erlangen sie ihre vollständige Ausbildung. Eheliche Sympathie von roher, gleichwohl nicht zu verkennender Art erscheint schon unter den niedrigsten Wilden. Wenn sich auch Jünglinge und Mädchen ihren früh erwachenden sinnlichen Gelüsten in schrankenlosem Durcheinander hingeben, so besteht

gleichwohl unter den Geschlechtern eine starke Tendenz zu früherer oder späterer paarweiser Vereinigung, sodaß sie als Eltern dem natürlichen Triebe der Liebe und Sorgfalt für ihre Kinder folgen und sich die Befriedigungen eines familienhaften Zusammenlebens schaffen.

4) Der Einfluss ehelicher Keuschheit auf die Erhaltung der Art.

Den geschilderten Beziehungen entsprang ein erster noch sehr roher und eben erst aufdämmernder Begriff von Keuschheit. Aber dieser Keuschheitsbegriff der Wilden ist niemals mehr als eine bloße Sache häuslichen Komforts zum Zweck friedlichen Auskommens, ein Hafen ehelicher Ruhe nach einer frühen Periode beiderseitiger geschlechtlicher Ausschweifung. Das Ideal, welches die Keuschheit als an sich schön und gut betrachtet, existiert noch nicht. Wenn aber erst die Männer anfangen, zum Austausch geeignete, wertvolle Güter zu erwerben, so bekommen die Weiber als Mittel der geschlechtlichen und elterlichen Selbstbefriedigung und als Arbeitssklavinnen einen bestimmten Wert. Der Bewerber hat dann seine Braut von ihren Verwandten zu kaufen. Das befördert aber das Wachstum des primitiven Keuschheitsbegriffes, denn, welche Freiheit der Hausherr für sich auch immer beansprucht, von seinem Weibe fordert er und hat die Kraft, sie zu zwingen, ihre Person als ausschließlich ihm gehörend zu betrachten. Dabei handelt es sich noch keineswegs um das Ideal persönlicher Reinheit, denn der Ehemann verleiht freigebig sein Weib, tauscht es gegen eines anderen Mannes Frau um oder erkauft sich deren zeitweiligen Genuß. Gleichwohl trägt das System des Kaufes viel zur Entwicklung der Vorstellung bei, daß Treue die Pflicht der verheirateten Frau ist, und hat dies Gefühl einmal Wurzel geschlagen, so steigt natürlich auch der Wert der Braut, wenn es feststeht, daß sie bei ihrer Verheiratung noch unbefleckt ist. So entsteht das Ideal jungfräulicher Reinheit, welches sich allerdings sehr langsam entwickelt. Auf der Stufe der höheren Barbaren erst hat es sich ziemlich gut herausgebildet. Auch dieses Ideal besitzt einen arterhaltenden Wert, denn es verhindert die Geburt von Kindern, bevor die Väter im Stande sind, die Verantwortlichkeiten des häuslichen Lebens und die Ernährung der Kinder auf sich zu nehmen.

Auf der Stufe der niederen Civilisierten ist die Keuschheitspflicht der Weiber wohl befestigt. Für die Männer besteht dieselbe Verbindlichkeit indes noch nicht. In der Vielweiberei und dem Kebsweibertum bestehen sie auf ihre Freiheit von jeglicher Beschränkung, ausgenommen davon, daß sie das erkaufte weibliche Eigentum ihrer Nachbaren unangetastet lassen. Aber auf den höheren Stufen der Civilisation beginnen die Männer den überlegenen Wert eines wahrhaft friedlichen Heims und einer innigen sympathischen Vereinigung zu erkennen und anzuerkennen. Dem Mann erscheint nun auch die männliche Keuschheit, wenn auch nicht gerade als absolute Pflicht, so doch als eine dringende Forderung der liebevollen Gesinnung gegen sein Weib, mit dem er sich innig verbunden fühlt, und das auch ihn liebt. Die Idee der männlichen Keuschheit ist daher der wachsenden Sympathie für das schwächere Weib entsprungen, und hat sich Schritt für Schritt mit der Verbesserung der allgemeinen Lebenslage des Weibes entwickelt, wie dies deutlich aus dem allmählichen Verfall des Systems der Kaufehe hervorgeht. Die Eltern schämen sich endlich, ihre Töchter zu verkaufen, und weisen den gebräuchlichen Kaufpreis zurück. Sie überweisen das Kaufgeld der Braut selbst, woraus das System der Brautgabe entsteht. Ja, die Eltern fügen mit dem Anwachsen der elterlichen Sympathie freigebig mehr und mehr von ihrem eigenen Vermögen hinzu, teils um dem jungen Paar die Heirat zu erleichtern, teils um ihrer Tochter den wünschenswertesten Freier zu sichern. Daraus entsteht das System der Aussteuer. Unter diesen Gesichtspunkten verfolgt Sutherland im Einzelnen die Geschichte der allmählichen Verbesserung der Lebenslage des Weibes und zeigt, daß Hand in Hand mit dieser auch die Verehrung des weiblichen Geschlechts immer mehr zunimmt, zum Teil gegründet auf eine wachsende Empfänglichkeit für die weiblichen Schönheitsreize, zum größeren Teil aber hervorgerufen durch die vertiefte sympathische Rücksichtnahme auf die Schwäche des Weibes. Die Entwicklung dieses erhabenen Ideales der Keuschheit besitzt zweifelsohne einen großartigen, wenn auch nur im Stillen wirkenden Einfluß auf die Kräftigung einer Rasse zur Überlegenheit und Vorherrschaft. Denn die Söhne und Töchter aus reinen Häusern, in denen sie nur

Zeugen der zartesten Neigung zwischen den Eltern gewesen sind, haben mehr Aussicht auf Erfolg im Leben, als die aus Familien, in denen fortwährend der zerstörende Kampf der Eifersucht und Zwietracht tobte.

5) Die soziale Sympathie und ihr Einfluss auf die Erhaltung der Art.

Die Sympathie, deren früheste Aufgabe es war, die Mutter zu einer sorgfältigen Behüterin der Kindheit zu machen, verwandelt somit auch den bloß lüsternen Mann in einen zärtlich liebenden Gatten und sorgsamen Vater. Dieselbe Empfänglichkeit für sympathische Anreize knüpft nun aber auch das Band zwischen Brüdern, Verwandten und Nachbaren. Ein bloßes heerdenartiges Zusammenleben ist von geringem Werte, aber soziale Sympathie mit ihrem ganz anders gearteten Wesen ist von ungeheurer Wichtigkeit für die Erhaltung der Art. SUTHERLAND charakterisiert ihr Wachstum und ihren stetig steigenden Einfluß zuerst bei Vögeln und Säugetieren. Ihre Entwicklung setzt sich in der Menschheit fort, denn ein gewisser Grad intelligenten Zusammenwirkens und sympathischer Vereinigung, der sich schon unter den niedrigsten Wilden findet, verleiht einem Stamme von dreißig Individuen eine hervorragende Überlegenheit über alle anderen Geschöpfe in Feld und Wald. Aber die wachsende Befähigung zu festen Vereinigungen, zur Bildung großer wohldisciplinierter Heere, zur Gründung umfassender industrieller Unternehmungen, wie sie höher entwickelten Menschen eigen ist, wird verhängnisvoll für den Wilden, der ausstirbt, weil er der weniger sozialen Rasse angehört.

Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Menschheit lehrt, daß sie der Hauptsache nach die Unterjochung von Rassen, welche zu wenig sozial waren, um machtvolle Vereinigungen zu bilden, und den Aufschwung anderer Rassen zu Macht und Herrschaft bedeutet, welche die Fähigkeit innigsten Zusammenschlusses besaßen. Das Gesetz der Sympathie ist das Gesetz des Fortschrittes gewesen. Je mehr sich der Mensch entwickelt hat, eine um so größere Notwendigkeit und Neigung zum Leben in stetig wachsenden Verbänden hat er gefühlt. Bei den niederen Wilden kommen auf einen Stamm durchschnittlich 40 Personen, bei den mittleren 150, bei den höheren 360.

Bei den niederen Barbaren steigt die durchschnittliche Zahl der Köpfe eines Gemeinwesens auf 6500, bei den mittleren auf 228000, bei den höheren auf 442000. Die niederen Zivilisierten zeigen eine Durchschnittszahl von 4200000 auf ein Staatswesen, die mittleren erheben sich nur um ein geringes bis zu 5500000, die höheren dagegen zu 24000000. Aber die Entwicklung geht noch weiter. Die Durchschnittszahl bei den höchsten Kulturnationen von heute beträgt ungefähr 300000000, ja die fünf größten Kulturvölker der Gegenwart zählen durchschnittlich beinahe 80000000 jedes.

Die Anfänge sozialer Sympathie beseelen ohne Zweifel schon die Genossen der wildesten Horde. In ihrer einfachsten und natürlichsten Form beruht die soziale Sympathie auf dem täglichen Verkehr; wir gewöhnen uns, die zu mögen, mit denen wir leben, und eine wilde Horde von fünfzig Personen, die in engster Lebensvereinigung aufgewachsen sind und fortwährend stehen, sind ganz natürlich durch starke Bande innerer Zusammengehörigkeit verknüpft (o. c. 368). Viel gegenseitige Freundlichkeit und Hülfsbereitschaft macht sich innerhalb des Stammes geltend, so feindlich er sich auch allen draußen Stehenden erweisen mag. Von den Negritos auf den Philippinen sagt Earl: „so wild sie gegen Fremde sind, leben sie doch unter sich in Harmonie; in ihren eigenen sozialen Beziehungen zeigen sie sich redlich und in ihren Sitten gefällig“ (o. c. I. 349). Ähnliches gilt von den Buschmännern, den Andamanern, Veddahs, Akkas, Hottentotten, Feuerländern, Brasilianern, Australiern, Tasmaniern u. a. Tylor sagt in seiner „Anthropology“ (S. 402): „Die Menschheit kann niemals als ein bloß kämpfender Haufe, der Mensch niemals bloß für sich gelebt haben. Immer entstand aus den Familien eine Gesellschaft, die durch freundliche Bande verknüpft war. Die Gewohnheiten der Wilden sind nach unseren Begriffen hart und roh, und doch hat sich das Familienband der Sympathie und des gemeinsamen Interesses schon gebildet, und der Grundstein einer moralischen Verpflichtung ist bereits gelegt in der geduldigen Zärtlichkeit der Mutter, in des Vaters verzweifeltem Mute bei der Verteidigung seines Heims, in ihrer täglichen Sorge für die Kleinen, in der Zuneigung zwischen Brüdern und Schwestern, in gegenseitiger Schonung und Vertrauen“ (o. c. I. 352). Selbst Kannibalen, die in der

Grausamkeit gegen ihre Opfer das Unmenschlichste leisten, können unter sich, wie die Maoris, freundliche Leute von einer gewissen natürlichen Höflichkeit sein (o. c. I. 391) und unter einander ein angenehmes, heiteres und glückliches Leben führen. Freilich, daß auch diese sympathischen Beziehungen unter einander doch nur sehr begrenzter Natur sind, beweist klar, was auch Sutherland betont (I. 374), die schmähliche Behandlung der Schwachen, Kranken und Alten bei den Wilden. Wenn man sich auch bis zu einem gewissen Punkte noch um sie bekümmert, so ist doch die Geduld eines wandernden Stammes bald erschöpft, und so werden denn die zur Last Fallenden ohne Bedenken ausgesetzt oder erschlagen, ja sogar lebendig verbrannt oder begraben.

Immer beziehen sich die geringen Anfänge sympathischen Wohlwollens nur auf die Stammesangehörigen, für die Nachbarhorde, sagt Sutherland (I. 368), hegen sie kein freundliches Gefühl. Denn alle Wilden leiden zeitweilig furchtbar unter Hungersnöten, und wenn auch das Individuum eines Stammes mit den Seinigen zu teilen gelernt hat, so gilt doch ein solches Gebot nicht zwischen Stamm und Stamm. Was der eine nimmt, verliert der andere, und jeder muß daher entweder seine Ansprüche zu behaupten wissen oder leer ausgehen. Jeder Wald voll Wild, jedes fruchtbare Thal, jeder fischreiche Fluß werden zum Gegenstand des Neides und Kampfes, der Krieg entbrennt und nimmt kein Ende, weil die Pflicht der Blutrache für jeden aus einem Stamm Getöteten Wiedervergeltung (jus talionis) durch Tötung eines Mitgliedes des andern Stammes erheischt. So leiden die Wilden in der That an Kriegswut und an einem angeborenen und nur durch fortwährenden Mord zeitweilig zu stillenden Blutdurst. Livingstone erzählt (Sutherland I. 428): Als wir den alten Buschmann durch Fleischspenden zutraulich gemacht hatten, erzählte er, am Feuer sitzend, seine früheren Abenteuer, besonders die Ermordung von fünf anderen Buschleuten. „Zwei," sagte er, an seinen Fingern zählend, „waren Weiber, einer ein Mann und zwei noch junge Kälber." — „Was für ein Schurke du bist", erwiderte ich, „dich der Ermordung von Weibern und Kindern deines eigenen Volkes zu rühmen! Was wird Gott sagen, wenn du vor ihm erscheinen mußt?" — „Er wird sagen," antwortete er, „daß ich ein sehr schlauer

Kerl bin.“ Die allgemeine Regel bei den Wilden ist, daß jeder Fremde ohne weiteres niedergeschlagen werden muß. Daher vermindern sie fortwährend gegenseitig ihre Zahl, vermehren sich nicht in steigender Progression, sondern rotten sich sogar gegenseitig aus. Wenige erreichen ein höheres Alter, da sie meistens in der Fülle ihrer Kraft an tötlichen Wunden sterben. Und das ist vorteilhaft für den allgemeinen Fortschritt, denn es ist heilsam, daß der Krieg die kriegerisch gesinnten Individuen hinwegrafft; so überleben die Friedlichen und pflanzen ihre friedliche Gesinnung in ihren Nachkommen fort, wodurch in jedem Jahrhundert ein, wenn auch noch so geringer Fortschritt in der Entwicklung der sympathischen Gefühle angebahnt wird.

Machen sich auch die sozialen Gefühle bei den Wilden bis zu einem gewissen Grade bemerkbar, so sind sie nach alledem doch noch von größter Dürftigkeit. Allerdings muß man zugeben, daß unter den Wilden und Barbaren selbst in dieser Hinsicht bedeutsame Unterschiede bestehen. Wenn einige Negerstaaten mehr als 1000000 Köpfe und nicht bloß Dörfer, sondern sogar Städte von 10—30000 Einwohnern zählen, so ist es klar, daß bei diesen Negern die sozialen Gefühle schon zu ganz anderer Höhe entwickelt sein müssen als bei dem einsam schweifenden Buschmann. Beide sind in dieser Beziehung durch eine Kluft getrennt, die auf fundamentalen Unterschieden in der Entwicklung ihres Nervensystems beruhen muß. Der Buschmann zeigt sich unfähig, der Neger bereits fähig, die Lektion gesellschaftlichen Zusammenwirkens zu lernen. Aber es ist nicht so sehr eine Lektion, die man lernen kann, als vielmehr eine Natur, die erworben werden muß, sagt Sutherland mit Recht (I. 363).

Ist schon der Buschmann in seinem sozialen Fühlen so sehr von dem Neger geschieden, so ist die Kluft zwischen dem niedrigsten Wilden und dem Kulturmenschen fast unendlich groß zu nennen. „In der That,“ sagt Sutherland (I. 422), „es ist nur die Gewohnheit, welche uns gegen das größte menschliche Wunderwerk, das harmonische soziale Zusammenleben in einer großen modernen Stadt, blind macht. Ohne Waffen legen sich die Bürger in ihren Häusern Abends ruhig nieder ohne jeden Zweifel an die Sicherheit des Gemeinwesens. Man nehme das allgemeine

Vertrauen, welches wir zu den großartigen Einrichtungen unseres modernen Postwesens besitzen! Welche Entwicklung gegenseitiger sozialer Zuverlässigkeit mußte den gewohnten Operationen unseres modernen Bankwesens vorausgehen! Wie bereitwillig überlassen wir unser und unserer Liebsten Leben der unangezweifelten Pflichttreue eines Lokomotivführers oder eines Schiffskapitäns! Man erinnere sich der Ausbrüche eines teilnehmenden Enthusiasmus in Theatern, Konzerten oder bei Spiel und Sport! Man bedenke, wie wir Tag für Tag Jahre lang durch das dichte Gedränge großer Städte gehen, wo wir bei einem Gange vielleicht 50000 Menschen begegnen, ohne die geringste Grobheit oder einen ernsten Streit zu erleben! Erst eine Person aus 50000 im Durchschnitt stirbt in unseren modernen Gemeinwesen eines gewaltsamen Todes, und auf 2000 Menschen macht sich nur einer eines schlimmen Vergehens gegen das Gemeinwohl schuldig. Man nehme die Rettungsboote unserer Küsten, wie ihre Mannschaft dem Tode trotzt, um dem schiffbrüchigen Fremden Beistand zu leisten, gleichviel, welcher Nation oder Farbe er sei. Man überlege, wie weit das Menschenherz auf dem Pfade allgemeiner Sympathie vorgeschritten sein muß, wenn Nationen sich der Mühe unterziehen, auf einsamen unzugänglichen Eilanden, wohin schiffbrüchige Seeleute möglicherweise verschlagen werden könnten, Nahrungsmittel aufzuspeichern, um sie am Leben zu erhalten, bis Hülfe naht. Und wie nun all dies im vollsten Gegensatz zu den Gefühlen einer wilden Horde steht, deren dreißig oder vierzig Mitglieder furchtsam und argwöhnisch durch Wälder schleichen, in denen ihnen jeden Augenblick Gefahr von ihrer eigenen Art droht. Keiner legt sich zur Ruhe ohne seinen Speer zur Seite, um ihn sogleich ergreifen zu können. Alle nicht zu der kleinen Bande Gehörigen sind Totfeinde, die gemordet oder gemartert werden, sobald man sie gesehen und gefangen hat. Es ist ein Leben voll Verdacht, Schrecken, Blutvergießen und Wildheit, nur wenig gemildert durch das Zwischenspiel familiärer Zuneigung, die zwar süß ist, soweit sie reicht, aber eben nicht weit reicht, sondern auf das engste begrenzt ist!“

Um die gewaltige Entwicklung sympathischer Gefühle in der Menschheit vom Wilden bis zum heutigen Kulturmenschen an Beispielen zu beleuchten, behandelt Sutherland ausführlich die

Geschichte der Entstehung und des Verfalls der Sklaverei, die Geschichte der Bestrafung der Verbrecher, die Geschichte der Religionskämpfe, das Anwachsen der Fürsorge für Kranke und Schwache und das Abnehmen der Wildheit in der Kriegsführung; er zeigt, wie auf all diesen Gebieten die gefühllosen Rohheiten früherer Zeitalter den milderen Gesinnungen des hülfreichen Mitleids gewichen sind. Mit diesen Untersuchungen schließt der erste Band des Werkes ab, und wir wenden uns nun dem Inhalt des zweiten Bandes zu.

6) Die Entwicklung der Moralität aus der Sympathie zu den höheren Stufen der Pflicht, der Selbstachtung und des ethischen Ideals.

a) Die Sympathie als dauernde Grundlage aller höheren Entwicklungsstufen der Moralität.

Wenn die Fähigkeit zu sympathischer Teilnahme sich im Menschen zu einem ihn im hohen Grade bestimmenden und zwingenden Motiv entfaltet hat, so ist damit in ihm eine Art natürlicher Moralität erblüht; nicht etwa schon eine vollständige, alles befassende Moralität, aber eine sehr zweckdienliche, ein Hausgespinnst von vorzüglicher Beschaffenheit in seiner Art. Der Mann, dem es in seinen Beziehungen als Vater, Gatte, Bruder, Freund und Bürger nie an Herzensgüte fehlt, ist ein guter Mensch. Es giebt allerdings noch drei höhere Stufen, die er erreichen kann: die Moralität der Pflicht, die Moralität der Selbstachtung, und die Moralität, welche aus der Begeisterung für die ideale Schönheit des Guten hervorgeht. Aber alle diese sind an sich schwach und hohl, wenn sie nicht auf ihrer natürlichen Basis einer wahren und warmherzigen Sympathie beruhen. Sympathie, oder wie man es allgemeiner zu nennen pflegt, Liebe ist die Basis der Moralität, ja, in den Religionen Jesu und Buddhas ist es die Moralität selbst. Jede Tugend, die wir als notwendig für eine richtige Lebensführung des Menschen erkennen, wurzelt unmittelbar oder mittelbar in der Sympathie.

b) Die Pflicht.

Gleichwohl ist die Moralität der Sympathie allein und für sich keine absolut sichere Richtschnur, da sie leicht zwischen sehr

verschiedenen Gefühlen hin- und herschwankt; es fehlt ihr die Festigkeit und absolute Folgerichtigkeit, welche den entwickelteren moralischen Sinn einer höheren Stufe kennzeichnet. Wenn aber das sympathische Gefühl einer Rasse ihren Ausdruck in Maximen und Gesetzen gefunden hat, wenn das ganze Gewicht der öffentlichen Meinung mit dem Tadel als ihrem Strafmittel und dem Beifall als ihrem Lohne die Menschen zu dem Betragen, welches mit dem durchschnittlich herrschenden Sympathiegefühl im Einklang steht, zwingt, dann erhebt sich das Gefühl der Pflicht mit der Forderung, daß das Individuum nicht bloß dem folge, was sein eigenes Innere ihm diktiert, sondern auch nach außen auf das schaue, was die Durchschnittssympathie der ganzen Rasse ihm befiehlt. Dies Gefühl, verstärkt durch geheiligte, die sympathischen Ideen der Zeit aussprechende Gebote, schlägt in dem Individuum schon in frühester unbewußter Kindheit Wurzel, ohne daß es sich später dieses Vorganges erinnern könnte, und nimmt gerade deshalb jenen Schein des Absoluten und Unbedingten an, der für das Pflichtgefühl so charakteristisch ist, obgleich es ohne allen Zweifel doch immer nur ein relatives Pflichtgefühl ist, relativ nämlich im Verhältnis zu dem Charakter des Volkes und Zeitalters, in welchem das Leben des Individuums verläuft.

Der Inhalt eines jeden Pflichtbegriffes wird von der Durchschnittssympathie der Rasse in einem besonderen Zeitalter bestimmt; aber die dem Pflichtbegriff innewohnende Verbindlichkeit, welche ihm erst den für das Individuum zwingenden Nachdruck verleiht, entspringt 1) aus der öffentlichen Meinung, 2) aus der Nachahmung, 3) aus der Autorität und 4) aus der Gewohnheit. Die ersten beiden von diesen fallen rein in das Gebiet der Sympathie. Wenn, hinsichtlich des dritten Punktes, die Achtung vor der Autorität nicht zugleich mit Sympathie verknüpft ist, so bewirkt sie nur eine kluge Selbstbeherrschung und erzielt bloß eine Quasimoralität, die zwar für die menschlichen Gesellschaften äußerst nützlich, aber mit der wahrhaft idealen Moralität in keiner Weise verwandt ist. Nur dann, wenn das Gefühl der Achtung vor der Autorität zugleich auf Sympathie beruht, erzeugt es eine wahre Moralität. Gewohnheit ist nicht im Stande, Moralität zu schaffen, sondern nur diejenige, welche bereits geschaffen ist, automatisch zu machen. Die öffentliche

Meinung, die schon auf uns in frühester Kindheit, deren wir uns gar nicht erinnern, wirkt, ist die eigentliche Grundlage des Pflichtgefühls. Aber sie kann uns Pflichten einpflanzen, welche bloß vergängliche, von Zeit und Ort eingegebene Moden sind. Solche Pflichten nennt SUTHERLAND pseudomoralische. Auch ihnen ist die ungeheure Kraft der Verbindlichkeit eigen, welche zur Moralität führt, aber rascher oder langsamer verschwinden sie bald wieder, während das wahrhaft moralische Pflichtgefühl, auf dauernde Sympathieen gegründet, im Laufe der Geschlechter immer mehr an Stärke wächst; denn in dem Maße, als jedes neue Jahrhundert zu den alten und ehrwürdigen Überlieferungen jenes echten moralischen Pflichtgefühls seine Zustimmung ausspricht, schöpft dieses neue Kraft aus der öffentlichen Meinung.

c) Die Selbstachtung.

Aber wenn ein Mensch innerlich auch von großer sympathischer Wärme durchdrungen ist; wenn er auch geschult ist, sich der öffentlichen Meinung zu fügen, die den sympathischen Durchschnittsstand des Volkes, in dem er lebt, enthält, so ist damit seine Moralität doch noch nicht vollständig. Wenn jemand sich gewöhnt hat, andere nach dem Maßstabe seines sympathischen Gefühls zu beurteilen und ihre Handlungen danach zu verwerfen oder zu billigen, so muß er naturgemäß denselben Maßstab innerlich auch auf seine eigenen Handlungen anwenden. Wenn sein Wesen zugleich sympathisch und logisch angelegt ist, so muß er auch in sich verdammen, was er an anderen zu verdammen pflegte; so muß er mithin auch lernen, fortgesetzt im Angesicht seiner eigenen Selbstkritik zu handeln. Die Moralität gewinnt eine neue, edlere Gestalt, wenn zu dem Gefühl der Sympathie und der Unterwerfung unter die von außen gebotene Pflicht die freiwillige Unterordnung unter jenes Gefühl der Selbstachtung tritt, welche nichts anderes ist als die innerlich von dem Individuum selbst sanctionierte Pflicht, oder, um es mit Kantischen Worten zu sagen, wenn die Heteronomie der bloßen Legalität sich in die Autonomie der inneren Achtung vor dem in den eigenen Willen aufgenommenen Sittengesetz verwandelt. Wer alles Gemeine in anderen verachtet, den kann auch selbst das Gemeine nicht in Ver-

suchung führen, da er sich bewußt ist, daß die böse That ihm seine eigene Selbstverachtung zuziehen würde.

d) Das ethische Ideal.

Aber erst dann erscheint die Moralität in ihrem leuchtendsten Kleide, wenn jenen Dreien noch eine Art ästhetischen Glanzes hinzuwächst; wenn der Anblick des Guten dieselbe Begeisterung in uns entzündet, welche beim Anblick des Schönen in unserer Brust entbrennt.

Gelegentlich dieses Themas vertieft sich SUTHERLAND in eine Untersuchung über den Ursprung unserer Begriffe des Schönen. So wie wir den Zucker nicht deshalb süß schmecken, weil er süß ist (er hat an sich keine Geschmacksqualität), sondern weil er in Pflanzen und Früchten für die Ernährung der Organismen seit Urzeiten von höchster Förderlichkeit gewesen ist, und sich deshalb unsere Geschmacksorgane der chemischen Verbindung, die wir mit dem Namen Zucker bezeichnen, so angepaßt haben, daß wir sie als „angenehm", d. h. in diesem Falle als „süß" empfinden, so sind auch die Objekte des Gesichts- und Gehörssinnes an sich nicht schön, sondern nur diejenigen erscheinen uns schön, welche auf unser Nervensystem vermittelst des Auges und Ohres fördernd einwirken. Hierin liegt aber die Verwandtschaft des Guten mit dem Schönen begründet. Alles Gute fördert das Gedeihen der Menschheit, und eben was dies Gedeihen der ganzen Menschheit fördert, nennen wir gut. Das Gute fällt also insofern in dieselbe Klasse mit dem Schönen, deshalb kann auch das Gute als uns und die Menschheit fördernd eine eben solche Lust, Freude und Begeisterung in uns entzünden, wie das Schöne; d. h. aber, auch das Gute wird ästhetisch empfunden und hat eine ästhetische Wirkung, die sich besonders in dem der guten That gezollten Enthusiasmus bekundet. Wenn aber diese Entwicklungsstufe erreicht ist, auf welcher Wohlwollen, Reinheit und Wahrheit zugleich als liebenswürdig und schön betrachtet werden, so hat die Moralität ihre höchste und bis jetzt bekannte Erhabenheit gewonnen. Aus diesem ethisch-ästhetischen Boden erwachsen dann zwei Ideale der Tugend, die ethisch und ästhetisch zugleich sind und wirken: Das Ideal der männlichen Tugend, dessen Hauptmerkmal Mut und Kraft ist,

und das der weiblichen Tugend, dessen Hauptmerkmal Milde und Sanftmut bilden.

7) Der Begriff der moralischen Verantwortlichkeit.

a) Das Problem der Willensfreiheit.

Nachdem Sutherland in der geschilderten Weise das allmähliche Anwachsen der Moralität von der Sympathie (in ihren verschiedenen sich erweiternden Formen als Eltern-, Gatten-, Geschwister-, Nächsten- und endlich Menschenliebe) durch die von außen auferlegte Pflicht hinauf zu dem die Pflicht innerlich anerkennenden Gefühl der Selbstachtung bis endlich zum ethisch-ästhetischen Ideal des Guten verfolgt hat, steigt er wieder zur Behandlung jener praktischen Moralität herab, welche die gewöhnlichen Handlungen des Alltagslebens beherrschen. In diesem ist die bloße Quasimoral ohne Zweifel von gleichem Nutzen wie die echte Moral, wenn auch natürlich bei weitem nicht von gleichem inneren Werte. Die Quasimoral wurzelt in der Verantwortlichkeit des Menschen, welche ihren Ausdruck im Gesetze findet.

Der Begriff der Verantwortlichkeit bietet denen die größte Schwierigkeit, welche den absoluten Determinismus für das letzte Ergebnis aller wissenschaftlichen Forschung halten. Wenn das Individuum seinen Charakter in demselben Maße wie seine Leibesverfassung ererbte, und dieser Charakter nur durch die äußeren Umstände modifiziert ward, welche das Individuum nicht aus freien Stücken erwählte, oder wenn, falls es sie selbst wählte, doch seine Wahl ganz und gar durch die Natur seines ererbten und von den Eindrücken der frühesten Kindheit beeinflußten Willens bestimmt war, wie kann das Individuum dann als völlig unfrei für sein Thun und Lassen verantwortlich gemacht werden?

Darin liegt nun das Schwergewicht der von Sutherland gegebenen Behandlung dieser Frage, daß er zeigt, wie das Problem der Verantwortlichkeit in der Praxis des Lebens mit dem Problem der abstrakten Willensfreiheit gar nichts zu thun hat und gar nicht solidarisch mit ihm verknüpft ist. Die wissenschaftlich erwiesene Willensunfreiheit und die praktische

Verantwortlickeit des Individuums bleiben vielmehr mit gleichem Rechte neben einander bestehen. Denn die Verantwortlichkeit bezieht sich lediglich auf die natürliche Wechselwirkung der Willensmotive im Menschen. Wenn ich ein Kind wegen einer Lüge zur Rechenschaft ziehe, so leugne ich durchaus nicht, daß seine Charakterschwäche die Folge von Umständen ist, die ganz außerhalb der Macht des Kindes liegen. Aber eben weil auf der einen Seite starke Motive zum Lügen und auf der andern Seite schwächere Motive zur Wahrhaftigkeit in ihm wirken, so suche ich das Gewicht in der Schale der schwächeren Motive dadurch zu verstärken, daß ich in sie die Aussicht auf meine Mißbilligung, ja auf meinen heftigen Tadel oder sogar auf empfindliche Strafe hineinwerfe. Diese neuen Motive mache ich so stark, als notwendig ist, um die Schale der richtigen Motive zum Übergewicht zu bringen. In keinem Falle setzen wir dabei das Individuum als willensfrei voraus. Seine Handlungen sind durch das Spiel der gesamten Motive in seiner Seele durchaus bestimmt, und diese Motive kann es selbst weder schaffen noch ändern. Aber wenn wir dennoch jede Person für die Folgen ihrer Handlungen verantwortlich halten, so führen wir ein neues und äußerst wirksames Element in die Gesamtsumme seiner Motive ein. Die Idee der Verantwortlichkeit schließt also durchaus nicht den Besitz des freien Willens ein, sondern nur eine Geistesverfassung, die gesund genug ist, um die Folgen des Handelns vorauszusehen, nebst der Kenntnis, daß das Individuum die Früchte seines Handelns ernten wird, wobei sich unter diesen Früchten auch die verminderte oder vermehrte Gunst seiner Mitmenschen befindet.

Die Verantwortlichkeit entwickelt sich in zwei verschiedenen Richtungen, sodaß zwei wohl zu unterscheidende Arten der Verantwortlichkeit entstehen. Die eine ist die rein moralische Verantwortlichkeit, die ganz und gar auf der Entwicklung der inneren Sympathiegefühle beruht; die andere ist die legale Verantwortlichkeit, welche die Existenz eines verpflichtenden, äußeren Gesetzes voraussetzt und von diesem abhängt. Die moralische Verantwortlichkeit nennt SUTHERLAND die perihestische (von περί und ἑστία) d. h. die, welche sich um den häuslichen Herd herum entwickelt hat, die legale

Verantwortlichkeit nennt er die aphestische (von ἀπό und ἑστία) d. h. die, welche sich außerhalb des inneren Familienkreises bildete.

b) Die moralische oder perihestische Verantwortlichkeit.

Die echt moralische oder perihestische Verantwortlichkeit entspringt aus der Einwirkung, welche der Beifall oder die Mißbilligung der von dem Individuum am meisten geliebten Personen (Eltern, Brüder, Gatten, Kinder) auf dieses ausübt. SUTHERLAND schildert die Entwicklung der Familie, des Moleküles der Gesellschaft; er zeigt, wie sich der festgeschlossene Kreis einer Familie als blutsverwandter Einheit infolge der geschlechtlichen, jede Einmischung in seine Liebessphäre abweisenden Eifersucht des Mannes bildete und von jeder anderen eben solchen Familie streng absonderte, und wie innerhalb dieses Kreises das Kind sich einen starken Sinn der Verantwortlichkeit für das Wohl und Wehe der Familienglieder notwendig aneignen mußte. Aber dieses Familien-Verantwortlichkeitsgefühl bezog sich eben auch nur auf die Angehörigen der einen Familie und erstreckte sich keineswegs auf andere Familien; daher war es in dieser seiner selbstsüchtigen Beschränkung auch nicht in allen Stücken echt moralisch, aber da es der Hauptsache nach auf Sympathie beruhte und aus ihr entsprang, bildete es doch einen ausgezeichneten Ersatz für echte Moralität.

c) Die legale oder aphestische Verantwortlichkeit.

Diese perihestische Moralität hat nun anfänglich und lange Zeit hindurch gar nichts mit dem Gesetz und der Entstehung der Gesetze zu thun; erst sehr, sehr spät macht sich der Einfluß sympathischer Moralität auch auf die Gesetze und die Gesetzgebung geltend. Die perihestische Moralität erzeugt nur weitverbreitete und überall merkwürdig gleichförmige Sitten und Gebräuche. Das Gesetz als öffentliches Gesetz hat einen anderen Ursprung; es entspringt dem Sinne für aphestische Verantwortlichkeit, d. h. einer Verantwortlichkeit, welche sich nicht innerhalb der und einer Familie bildet, sondern welche im Wechselverkehr und zwar dem in Urzeiten **fast nur feindlichen** Wechselverkehr der vielen Familien mit einander entsteht. Es entstammt dem zwischen den ein-

zelnen Familien in Urzeiten fast unaufhörlich herrschenden Fehdezustand. Dieser führte zuerst zur blutigen Wiedervergeltung (Blutrache); an Stelle der letzteren trat allmählich die mildere Praxis des Schadenersatzes; worin dieser bestehen sollte, mußte festgesetzt und entschieden werden — so entstanden gelegentliche Schiedsgerichte, deren Entscheidungen nach und nach sich als Gewohnheiten festsetzten d. h. zu Gesetzen wurden. Vielfach ging im Laufe der Zeiten die schiedsrichterliche Macht in die Hände einer angesehenen Familie oder eines hervorragenden Mannes über; sie fällten aber ihre Entscheidungen nie nach persönlicher Willkür, sondern stets in Gemäßheit der alten Überlieferungen. Diese wurden zuerst mündlich fortgepflanzt, später erst niedergeschrieben. Allmählich erst ging, in dem Maße, als eine königliche Macht sich bildete, das Amt der richterlichen Entscheidung an diese, d. h. den Staat über, der nun erst das Gerichtswesen organisierte und wirkliche ständige Gerichtshöfe einsetzte. Aber immer hat auch jetzt das Gesetz und das gesetzliche Recht auf dieser Stufe noch nichts mit Moral zu thun. Welchen Lebenswandel ein Mann privatim führt, welche Gesinnungen ihn beseelen, ist dem Gesetze ganz gleichgültig, wenn er nur nicht ein öffentliches Interesse verletzt, für das er zur Wiedervergeltung gezogen wird. Erst sehr spät erscheint der Gesichtspunkt der Billigkeit im Rechtsleben, noch später werden die Gesetze von wirklicher sympathischer Moralität gestreift, geschweige durchdrungen; noch heute ist dieser letztere Prozeß sehr unvollkommen durchgeführt, und auch die beste Gesetzgebung der Gegenwart hat immer nur erst einen Teil der in einem Volke bereits allgemeingültigen Moral in sich aufgenommen und verwirklicht.

Jedes Gesetzeswerk war also ursprünglich nur ein System der Regulierung des Betrages der Wiedervergeltung oder des Schadenersatzes, wodurch die sonst zu Rechte bestehende Blutrache und blutige Fehde vermieden wurde. Kein ursprüngliches öffentliches Gesetz machte Anspruch auf einen moralischen Gesichtspunkt. Sein einziger Zweck war, auf möglichst leichte Weise Unordnung und Blutvergießen zu vermeiden. Dadurch kamen, seien es Geldentschädigungen, seien es andere Strafen in gewohnheitsmäßigen Gebrauch, und das hatte nach und nach die Entstehung des Begriffes einer

öffentlichen Verantwortlichkeit zur Folge. Dieser Begriff liegt noch unserer heutigen Strafgesetzgebung zu Grunde. Jemand wird nicht bestraft, weil er ein böser Mensch ist, sondern weil er etwas begangen oder verursacht hat, was nicht in Ordnung ist. Gesetze aber, welche das schlechte Handeln nur durch Furcht vor Strafe unterdrücken, können nie einen moralischen Gefühlszustand hervorbringen; wohl aber können sie ein äußerliches, anscheinend moralisches Thun erzwingen, das sich auf quasimoralische Motive gründet, und letztere sind praktisch in ihrem Werte allerdings auch nicht zu unterschätzen. Es geht aber aus alledem deutlich hervor, daß niemals ein Gesetz ein moralisches Gefühl erzeugte, sondern daß umgekehrt ein besonderes moralisches Gefühl das ihm entsprechende Gesetz hervorrief.

8) Die physiologischen Grundlagen der Sympathie.

Die Sympathie, oder was dasselbe bedeutet, die Liebe als derjenige Gefühlszustand, welcher sich bethätigt negativ in Rücksichtnahme und Schonung, d. h. darin, daß man einem anderen kein Übel zufügt; positiv in Wohlthun, d. h. darin, daß man den andern in jeder Weise fördert — ist die Quelle und der Ausgangspunkt aller Moralität. Ihre niedrigsten Formen treten uns schon in der Tierwelt unleugbar und deutlich entgegen. Aber was ist denn diese Sympathie eigentlich ihrem innersten Wesen nach und an sich? Wir bezeichnen mit dem Namen Sympathie eine Befähigung zu gewissen Erregungszuständen in uns und die Möglichkeit, durch derartige Erregungen anderer selbst erregt, also gewissermaßen angesteckt zu werden. Was ist also der Grund dieser Erregungen und dieser sich so leicht übertragbaren Erregbarkeit oder sympathischen Ansteckungsfähigkeit, die sich z. B. darin zeigt, daß man beim Leiden eines anderen selbst Schmerz fühlt und die Freude eines Freundes selbst freudig empfindet? Mit der Erörterung dieses Problemes fügt Sutherland dem Hauptinhalt seines Werkes, den eigentlichen ethischen Untersuchungen, die mit der soeben gegebenen Ableitung des Gesetzes ihren Abschluß finden, noch einen letzten Teil von mehr physiologisch-psychologischem Charakter hinzu.



Der Zusammenhang der Gemütsbewegungen mit Leibeszuständen ist längst bekannt. Die landläufige Theorie ist nun die, daß Gemütsbewegungen Zustände seien, die in erster Linie der Seele angehören und in ihr entstehen, und daß die erregte Seele es sei, welche dann auf den Körper einwirke und seine physiologische Beschaffenheit verändere. Diese Anschauung ist unhaltbar, denn, obgleich wir vom wahren Wesen der Seele nichts wissen, ist es doch undenkbar, daß sie die Quelle einer materiellen Energie sei, welche die Blutgefäße des Körpers öffnen und schließen und die Thätigkeit der Eingeweide befördern oder verhindern könne. Wenn auch das Gesetz der Erhaltung der Energie nicht mit absoluter Sicherheit in den Fällen angenommen werden darf, in denen seine Existenz noch nicht bewiesen ist, so stellt es doch eine unübersteigbare Schranke der Idee entgegen, daß ein immaterielles Etwas wie die Seele materielle Energie hervorbringen könne. Denn die Energie, durch welche irgend ein körperliches Organ bewegt wird, leitet sich in jedem Falle von der molekularen Zersetzung der Nahrungsstoffe ab; wie kann aber die chemische Energie der Nahrungsstoffe in der Seele existieren oder von ihr ausgehen? Oder wie kann die Seele die Energie entwickeln, durch welche die Nahrungsstoffe der ihnen innewohnenden eigentümlichen Energie entbunden werden?

Wenn wir aber die Frage von der entgegengesetzten Seite betrachten, wenn wir eine Gemütsbewegung als einen körperlichen Zustand ansehen, der sich in unserem Bewußtsein wiederspiegelt, dann liegen keine Abweichungen von dem allgemeinen Gesetz der Erhaltung der Kraft noch irgendwelche nennenswerten Schwierigkeiten vor. Sinnesempfindungen und Gemütsbewegungen werden dann auf dieselbe Linie mit einander gestellt. Eine Sinnesempfindung ist ein körperlicher Zustand, welcher, allerdings in geheimnisvoller und bis jetzt für uns noch unfaßbarer Weise, in uns zum Bewußtsein gelangt. Schwingende Erregungen der Netzhaut unseres Auges pflanzen sich ins Gehirn fort. So weit unsere Forschungen bis jetzt reichen, verschwinden sie in einer Region von verwirrender Undurchsichtigkeit, aber doch erscheinen sie wieder im Bewußtsein als Farben wie Gelb oder Blau, je nachdem die Schwingungen schnell oder langsam sind. In derselben Weise wirken

Luftschwingungen auf den Zustand unseres Gehirns ein, wobei sie im Bewußtsein als Sinnesempfindungen eines je nach der Schnelligkeit der Schwingungen hohen oder niedrigen Tones zu Tage treten. So ist es mit allen Sinnesempfindungen: sie sind alle, physikalisch betrachtet, körperliche Zustände, durch welche die entsprechenden psychischen Zustände verursacht werden.

Die sog. Gemütsbewegungen unterscheiden sich von den Sinnesempfindungen hauptsächlich dadurch, daß sie nicht wie diese in besonderen körperlichen Organen lokalisiert sind. Wenn aber der Spannungszustand aller Gefäße unseres Körpers derart erhöht wird, daß das Blut die Organe der Eingeweide verläßt, um alle Arterien der Muskeln, des Gehirns und der Sinneswerkzeuge zu durchfluten, so überträgt sich dieser körperliche Zustand ins Bewußtsein als eine gesteigerte Gemütserregung, sei es als Zorn oder Freude oder Hoffnung je nach den Umständen. Wenn aber die Blutgefäße an der Peripherie des Körpers zusammengezogen werden, sodaß das Blut in die inneren Eingeweide zurückgedrängt wird und nicht länger frei durch die Muskeln fließt, so überträgt sich dieser entgegengesetzte körperliche Zustand ins Bewußtsein als eine gedrückte Gemütsstimmung, wie Furcht, Kummer, Verzweiflung, jenachdem. Unser Geist ist also das sich fortsetzende Bewußtwerden der Sinnesempfindungen und Gemütsbewegungen, von denen erstere Veränderungen der körperlichen Zustände in den Sinnesorganen, letztere Veränderungen in dem allgemeinen Spannungszustand des gesamten Gefäßsystems sind.

Der Anstoß zur Entwicklung dieser Veränderungen im Gefäßsystem waren die Bedürfnisse und Notwendigkeiten des animalischen Lebens selbst. Daß der Anblick seiner Beute die Energie eines Tieres zu freudiger Erwartung, der Anblick seines Feindes zu wilder Wut erregte; daß die Stimme des gefährlichen Gegners es in Furcht versetzte; daß der Ton seines Gatten, der Ruf seiner Jungen wieder in anderer Weise auf die Beschaffenheit und Richtung seiner Energie einwirkte — alles das war von wesentlicher praktischer Bedeutung für die Entwicklung des höheren animalischen Lebens. Die-

jenigen körperlichen Zustände daher, welche den Gemütsbewegungen entsprechen, waren im Kampfe um das Dasein von ungeheurem, arterhaltendem Werte, und das cerebrospinale Nervensystem der überlebenden Arten wurde daher auch immer empfänglicher für die Reize, welche, vermittelst des sympathischen Nervensystems auf die Organe des Gefäßsystems übertragen, automatisch, mechanisch und unbewußt die Erhöhung oder Verminderung ihrer Energie zur Folge hatten.

Diese Theorie von der wahren Natur unserer Gemütsbewegungen, welche übrigens schon vor Sutherland von Münsterberg in Deutschland, James in England, Lange in Dänemark und Ribot in Frankreich verfochten ist, wird z. B. durch die Wirkung gewisser Reizmittel bestätigt. Alkohol dringt nicht in die Seele ein und wirkt von dort auf den Körper; er verändert vielmehr die Gefäßspannung und verursacht dadurch gewisse Erregungszustände des Geistes. Ähnliche Wirkungen haben manche Krankheiten. Nervenaffektionen, welche den Blutumlauf beschleunigen, haben heiter gestimmte, sanguinische, erregte Geisteszustände, wie in der Manie, zur Folge; solche dagegen, welche den Blutumlauf ins Stocken bringen, verursachen die Erscheinungen der stillen, melancholischen Verstimmung.

Unter dem Gesichtspunkte, daß den Gemütsbewegungen nach ihrer körperlichen Seite hin Spannungsveränderungen im Gefäßsystem zu Grunde liegen, unterscheidet Sutherland zwei Klassen von Gemütsbewegungen. Die erste Klasse umfaßt die primären, d. h. diejenigen, welche die Erhaltung nur des Individuums für sich allein befördern, nämlich die in Gruppen zu je drei geordneten und sich wie Positiv, Komparativ und Superlativ verhaltenden 1) **das Gemüt niederdrückenden,** nämlich: Unbehagen, Schmerz, Qual; Verstimmung, Kummer, Verzweiflung; Ängstlichkeit, Furcht, Schrecken; Abneigung, Eifersucht, Haß; 2) **das Gemüt erhebenden,** nämlich: Behagen, Vergnügen, Entzücken; Freude, Begeisterung, Jubel; Mut, Zorn, Wut; mütterliche Freude, mütterliche Liebe, mütterliche Aufopferung. Die zweite Klasse umfaßt die inducierten oder auf andere übertragenen Gemütsbewegungen, wie z. B. die Furcht, die, von einem ausgehend, alle anderen ansteckt. Gerade diese Übertragbarkeit oder Ansteckungsfähigkeit der

Gemütsbewegungen war für die Erhaltung der Art von höchster Bedeutung, wie wenn z. B. die Furcht eines fliehenden Tieres alle ergriff und zur Flucht trieb, und dadurch alle gerettet wurden; oder der Mut eines kämpfenden Individuums alle zum Kampfe anfeuerte, und dadurch der Sieg über den Feind gewonnen wurde; oder wenn die Mutter, das Leiden ihres Kindes mitleidend, Abhülfe schuf u. s. f. Gerade die Entwicklung dieser feinen Mitempfänglichkeit für die Gemütsbewegungen anderer war für das Wohlergehen einer Gemeinschaft von unermeßlichem Werte. Sympathie ist aber nichts anderes, als die allgemeine Bezeichnung für jene feine Nervenempfänglichkeit und Mitempfindung, welche ein Individuum befähigt, von den Gemütserregungen eines anderen Individuums ergriffen oder angesteckt zu werden.

Sutherland zeigt nun wie diese Nervenempfänglichkeit sich allmählich im Tierreich als äußerst vorteilhaft entwickeln mußte, und wie diese Entwicklung der sympathischen Empfänglichkeit auf das engste mit der Entwicklung des gesamten Systems der Blutgefäße zusammenhing, und beide sich schrittweise steigerten. Er faßt diese physiologisch-psychologische Untersuchnng zu den folgenden fünf Ergebnissen zusammen:

1) Erhöhte Wärme verkürzt wesentlich die Zeit des Ausreifens des Eies und der Frucht.

2) Da diese Zeitverkürzung vorteilhaft ist, insofern damit die Frucht weniger lange den ihr drohenden Gefahren ausgesetzt wird, so entwickelten die brütenden und lebendige Junge gebärenden Arten eine Tendenz, ihre Blutwärme zu erhöhen und somit zu Warmblütern zu werden.

3) Die Steigerung der Körperwärme über einen gewissen Grad hinaus wirkt aber tötlich. Daher erlangte der Mechanismus der vasomotorischen Nerven, die anfänglich nur den Blutumlauf regelten, auch die Fähigkeit, die Temperatur des Körpers zu regulieren.

4) Der warmblütige Typus ist aber der aktive Typus, und je mehr er sich mit Energie füllte, um so vorteilhafter wurde es, ein Mittel zu besitzen, durch welches jene Energie einerseits auf-

gespeichert, andererseits plötzlich entladen werden konnte. Dieses Mittel war die Möglichkeit der Erweiterung der Blutgefäße, und diese Erweiterung hatte die erhebenden Gemütsbewegungen zur Folge.

5) In gleichem Maße wirksam war die Fähigkeit, Angesichts der Gefahr die Energie zurückzuhalten und zu unterdrücken. Das Mittel dazu war die Verengerung der Blutgefäße, und diese hatte die niederdrückenden Gemütsbewegungen zur Folge.

6) So sind alle Gemütsbewegungen, von ihrer körperlichen Seite aus betrachtet, Spannungsveränderungen der Blutgefäße, und jene Sympathie, aus der sich alle Moral entwickelt hat, ist also nicht bloß geistig, sondern auch körperlich begründet.

Es ist übrigens klar, daß jene sympathische Nervenempfänglichkeit für die Gemütsbewegungen anderer und somit natürlich auch ihre physiologischen Grundlagen bei dem wilden Naturmenschen noch nicht so fein entwickelt sein kann, wie bei dem ethisch empfindenden Kulturmenschen, sonst könnten nicht jene häßlichen Züge sittlicher Gefühllosigkeit, Rohheit, Unmenschlichkeit und Grausamkeit, die wir an ihm kennen gelernt haben, sein Charakterbild entstellen.

9) Der moralische Instinkt und sein Verhältnis zu Recht und Unrecht.

Der moralische Instinkt in dem Sinne, wie Sutherland ihn faßt, ist niemals im Stande, was der Verfasser besonders betont, einen Menschen zu lehren, was Recht und Unrecht ist. Einen solchen Instinkt giebt es überhaupt nicht. Denn die Begriffe von Recht und Unrecht verändern sich von Rasse zu Rasse, von Jahrhundert zu Jahrhundert zu radikal, als daß sie von einem besonderen angeborenen Instinkt abhängen könnten. Viele Verhältnisse werden oftmals durch lange Generationen erörtert, ehe man sich darüber klar wird, was Recht oder Unrecht an ihnen ist, und doch wird das gefundene Ergebnis von den nachfolgenden Geschlechtern wieder in Frage gestellt und völlig über den Haufen geworfen. Was wir aber angeboren und angeerbt besitzen, ist erstens eine Anzahl selbstsüchtiger Instinkte, die für die Erhaltung des Individuums von grund-

legender Notwendigkeit sind; und zweitens jene Instinkte, welche man mit der Beibehaltung des hergebrachten Namens moralische nennt; diese beruhen auf Sympathie und dienen dazu, das Spiel der selbstischen Instinkte im Interesse der Erhaltung der Gemeinschaft oder der Art zurückzudrängen und einzuschränken. Der moralische Instinkt hat aber keineswegs an sich immer auch Recht. Wenn in einer wilden und stürmischen Nacht ein Mann über Bord fiel und sein Freund ihm nachsprang, obgleich so gut wie keine Aussicht auf Rettung war, so folgte er zwar dem Antriebe eines moralischen Instinktes, und doch hatte er in seinem Handeln durchaus nicht Recht, weil nun auch sein Leben nutzlos geopfert ward. In der Regel ist das moralische Handeln auch das rechte Handeln, aber nicht in jedem Falle, wie z. B. eine unvernünftige Wohlthätigkeit oder übertriebene Elternliebe mehr Schaden als Nutzen stiftet. Mit anderen Worten: unsere moralischen Instinkte treiben uns im allgemeinen zu dem an, was für unsere Rasse, als Ganzes betrachtet, gut ist, aber keineswegs unfehlbar und immer. Andererseits ist es durchaus nicht recht, zu jeder Zeit und an jedem Ort den moralischen Instinkten ohne weiteres die selbstischen Interessen zu opfern.

Das richtige Handeln in einem gegebenen Zeitalter und Volke ist dasjenige, welches zwischen den selbstischen und den moralischen Instinkten einen im Verhältnis zu jener Zeit und jenem Volke vernünftigen Ausgleich herstellt. Da aber die selbstischen Instinkte die am tiefsten in uns wurzelnden, weil frühesten, sind, so fügen wir dem Einfluß der schwächeren moralischen Instinkte das ganze Gewicht unseres Beifalls hinzu. Der Preis des richtigen Handelns wird somit freigebiger der moralischen als der selbstsüchtigen Handlung erteilt. In seiner eigenen Sphäre hat jeder der beiden Instinkte Recht, und doch dürfen wir unsern Beifall und unsere Billigung nicht dem selbstsüchtigen Instinkt, sondern nur dem moralischen leihen, weil der selbstsüchtige an sich schon der stärkste ist, und eher eingeengt als befördert werden muß, da er leicht seine Grenzen überschreitet. Daher kommt es auch, daß der moralische Instinkt im allgemeinen ohne weiteres als recht gepriesen, der selbstsüchtige dagegen ohne weiteres als unrecht verurteilt wird, was er an sich keineswegs ist.

Als eine absolute und allgemeine Thatsache besteht weder Recht noch Unrecht. Es ist eine Unterscheidung, welche nur in dieser unserer Welt Gültigkeit hat, oder in solchen anderen Welten, die etwa ein dem unseren gleiches animalisches Leben besitzen. Wohlwollen kann nicht auftreten, wo keine Bedürfnisse und Schmerzen herrschen; Keuschheit hat keinen Sinn, wo es keine geschlechtliche Fortpflanzung giebt. Lebte ein Mensch mutterseelenallein auf einer Insel, so bestände jeder seiner Selbsterhaltungstriebe völlig zu Recht. Wenn aber mehrere Personen in Gesellschaft leben, so können die Vorteile des geselligen Lebens nur dann geerntet werden, wenn jene selbstsüchtigen Triebe durch den moralischen Instinkt im Zaum gehalten werden, durch jenen sympathischen Regulator, wodurch der Mensch bewogen wird, sein eigenes Wohl dem Wohle anderer unterzuordnen. Auch das kann leicht genug zum Übermaß ausarten, wie wenn die Mutter ihre Gesundheit dem Eigensinn ihres Kindes oder der Mann seine Aussichten im Leben den Launen seines Weibes opfert. Immerhin bleibt doch aber der moralische Instinkt die Quelle des richtigen Handelns, wofern nur zugleich der Bethätigung der selbsterhaltenden Triebe in vernünftiger Weise Rechnung getragen wurde. Der moralische Instinkt ist also nicht ohne weiteres und an sich der Instinkt des richtigen Handelns (einen solchen Instinkt giebt es nicht), sondern ein vorzugsweise sympathischer Trieb, den wir zum Wohle der Menschheit immerfort anspornen müssen, indem wir dem Handeln, das ihm entspringt, den Ehrennamen des rechten Handelns beilegen.

Im Sinne der evolutionistischen Ethik wäre es ein Wahn, sich dem Glauben hinzugeben, als ob die heutigen Kulturvölker bereits den Gipfel und das Endziel der sittlichen Entwicklung erreicht hätten. Als ob es je erreicht würde! Man braucht bloß Probleme, wie die rechtlichen Beziehungen der Völker und Staaten unter einander, oder des Krieges im Verhältnis zur ethischen Idee des ewigen Friedens, oder das Streben nach einer gerechteren Verteilung des Lebensgenusses, ins Auge zu fassen, um zu begreifen, daß SUTHERLAND Recht hat, wenn er die Kultur der Gegenwart nur als erste und niedrigste Anfangsstufe echter Kulter überhaupt bezeichnet. Auch in ethischer Beziehung ist jedes Zeitalter in Vergangenheit, Gegenwart und

Zukunft nur ein Übergang, d. h. ein Untergang zu einem neuen Aufgang. Es wird eine Zeit kommen, zu deren Kultur die unsrige in demselben Verhältnis stehen wird, wie die Unkultur des Wilden heute zu unserer Kultur steht, und von deren Kulturstufe der dann lebende Mensch mit demselben Bedauern auf uns herabschauen wird, mit welchem wir heute auf die Wilden herabblicken.

Druck von August Pries in Leipzig.

